مع الفلسفة اليونانية

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا
استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

مع الفلسفة اليونانية

منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الثالثة ١٩٨٨

مقـــدمة

هـــذا الكتاب سيكون في كثير من نواحيه طليعة لكتاب آخر عنوانه « التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية » نأمل ان يتاح لنـا فيه قريباً التوسع فـيا اضطررنا الى ذكره هنا مجملاً كثيفاً ، والإفصاح عن السنن والقوانين التي على وفقها تتفجر الافكار وبمقتضاها تنبثق وتتوالد .

وينقسم كتابنا الحالي إلى قسمين اثنين :

فأما القسم الاول فهو بمثابة المدخل الى دراسة الفلسفة ، أيـا كانت هذه الفلسفة . ففيه يجـد القارىء بعض المقدمات الفلسفية العامة التي لا غنى عنها لكل من يود تحصيل الفلسفة واكتناه حقيقتها ومعرفـة وظيفتها والفائدة التي تعود عليه من دراستها ، والفرق بينها وبين العلم، والوقوف على المعاني العميقة التي تثيرها في حياة الانسان والأبعاد الشاسعة التي تمكنه من الانطلاق اليها .

وأما القسم الثاني فيبحث في الفلسفة اليونانية ويقارن بينها وبين الفلسفات الاخرى ويلحّ على اهميتها بالنسبة الى سائر الفلسفات ثم يعرض للأطوار التي مرّت بهـا والمراحل التي قطعتها حتى انجبت سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وكيف انتهت بالأفلاطونية المحدثة .

والمنهج الذي سنتبعه في دراسة هذه الفلسفة لن يكون المنهج المعياري بل سيكون المنهج الوضعي في غالب الاحيان ، إذا صح نقل هـذا التعبير من ميدان الاخلاق وعلم الاجتماع الى ميدان تأريخ الفلسفة . فقد جرت العادة بين نفر غير قليل من الذين يؤرخون للفلسفة ، ولا سيما الفلسفة الاسلامية — ان يكثروا من نقد اصحابها وتوجيه المطاعن اليهم ، وأن يطلبوا منهم اكثر مما تتسع له إمكانياتهم وإمكانيات الحقبة التاريخية التي يعيشون فيها ، وذلك في محاولة للتقليل من شأنها وإضعاف اهميتها ، او على الاقل توخياً للدقـة في البحث والامانـة في الحكم . ففي اذهانهم مثل أعلى للفلسفة كان يجب على الفلاسفة الاسلاميين ان يرتفعوا اليه ويتحققوا به ، وإلا فتباً لهم ولفلسفاتهم! هذا هو المنهج المعياري في دراسة الفلسفة الاسلامية ، « منهج مـا ينبغي ان يكون » . ولكننا نطالب هنـا بدراستها على اصول المنهج الوضعي ، أي دراستها كما هي كائنة بالفعل . فدراسة « ما ينبغي ان يكون » قـد اثبتت فشلها ، فهي لا تعود على اصحابها إلا بالشوك والعلقم . فهذا الكتاب تتخلله فكرة اساسية — سنوسعها في كتابنا التالي الذي سلف ذكره — مؤداها ان الافكار ضرورات حياتية لأصحابها ولعصرها ، ولها وظائف ومهمات بعينها ، وأن لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزاجها العقلي والروحي ، ولكل حضارة خصائصها المتميزة . فالدراسة المعيارية ، دراسة ما ينبغي ان يكون ، تتخذ من الفلسفة اليونانية معياراً للتقويم وتجعل منها المثـل الأعلى لكل فلسفة ، كما تجعل من اصحابها اليونان نماذج أزلية ابدية سرمدية للتفكير الصحيح والفهم العميق والحكم الصائب ، والبصيرة النافذة .

ومع إقرارنا بفضل اليونان العظيم على الفكر الانساني كله وعلى الحضارة

البشرية بأمرها ، إلا ان تقديرنا لليونان لا يجوز ان ينسينا الآخرين ولا ان يعمينا عن الاسباب والعوامل والظروف التي توفرت لليونان دون ان تتوفر لغيرهم . ذلك ان تفكير اي جماعة من الجماعات انما يصدر اولاً وبالذات عن ظروف معيشتها وأوضاع حياتها وحاجاتها الاجتماعية والعقلية والروحية . ومن هنا فان مهمة المؤرخ تحليل العوامل المتضمّنة في الموقف الاجتماعي الواحد للوصول الى مدى تأثيرها في نشاط العقل. فللعقل حساسية قوية لهذه العوامل وقدرة هائلة على تسجيل مـا يطرأ على البيئة من تغيرات اجتماعية او ثقافية او حضارية تختلف باختلاف الزمان والمكان. وهذه القدرة الهائلة التي للعقل انما تتجلى في بعض الافـذاذ والموهوبين الذين لا يخلو منهم عصر من العصور ولا أمة من الأمم .

واذا كان لليونان عبقريتهم فللعرب عبقريتهم ايضاً ، دون ان تتخذ هذه العبقرية نفس المظاهر التي اتخذتها عنـد اليونان . فقد كان الفكر العربي — في يوم من الايام — فكراً خصباً معطاءً غزير الانتاج جليل الأثر ، ازدهى بـه العلم والحضارة امـداً طويلاً فكان غرة في جبين الدهر . لكن الفكر العربي لم يُكتب له — كما لم يُكتب لأي فكر آخر غيره — ان يبقى نشيطاً حياً على الدوام . وإنمـا طرأ عليه من العوارض الخارجية ما يطرأ على افكار الامم الاخرى ، بل وعلى كل كائن حي ، وانتابه مـا انتابها من العلل الباطنة والأمراض الدفينة ، فانطفأت جذوته وشُلت فاعليته . وهـذه الظاهرة التي تتكرر باستمرار في جميع حقب التاريخ ومراحـله هي من اهم اسباب جمود الحضارات وجفافها وتوقف تدفق النسغ في عروقها . فانه عندما يذبل العقل وتغشاه غاشية الموت تخبو الفاعلية الحضارية ويتوقف النمو .

هكذا كان حال العرب ، وهكذا ايضاً كان حال اليونان من قبلهم .

غير ان العقل لا يسلم بمأساته ولا يقبل مصيره، بل هو لحسن الحظ يصمد للردات والهزائم ليعود فيثبت ذاتـه وفاعليته . فاذا انتكس في مجتمع من

المجتمعات او حضارة من الحضارات وتألبت عليه عوامل الفساد والتدهور ، لم يعجزه ان يجد لنفسه منافذ ويشق طرقاً جديدة في مجتمعات اخرى ، فيعاود انطلاقته ويستأنف حياته كأن لم يمت بالأمس . وعلى قدر ما تعتمد الأمم على العقل، وكلما كثر عدد المفكرين فيها، كانت ادخل في التاريخ وأمعن في الوجود . فالفكر ثروة لا تقدر بثمن ، وإنما الامم الافكار وما يموج فيها من افكار. فالأفكار هي التي تقود العالم . انها القوة الحقيقية التي تقرر مصائر الشعوب . فليس من شيء أغلى من الطاقة الفكرية في الأمة ، وليس ادعى لغبطة الظالمين والطغاة وأعداء الانسانية من إبادة اصحاب القرائح والعبقريات، لأنها تزيل من طريقهم قوى الفكر التي تخيفهم .

وقد كان الفلاسفة على الدوام طليعة كل حركة فكرية وكل انتفاضة عقلية . وما اكثر الشهداء الذين سقطوا صرعى الفلسفة والضحايا الذين قدموا حياتهم فداءً لها . فسقراط وأفلاطون ومرقس اوريليوس وبرونو وفولتير .. أوذوا في سبيلها ، فصبروا وصابروا حتى استشهد بعضهم على مذبحها . وكانت الفلسفة يوماً ما يخيف اسمها البابوات وأصحاب العروش فألقوا المؤمنين بها في غياهب السجون وزجوا بهم في المعتقلات ، يريدون ليطفئوا نور الفكر الذي تنخلع له قلوبهم ، والفكر متمّ نوره ولو كره الظالمون !

هذا وفي عرضي للفلسفة الاسلامية احرص اشد الحرص، على عرضها بعبارات اصحابها وبالاستعانة بنصوصهم هم، كلما كان ذلك ممكناً ، وذلك بالطبع بعد تعديلها وحذف ما ينبغي حذفه منها ، والتقليل ما امكن مما فيها من غموض وتكرار . فالنص الغامض المضطرب لا استخدمه كما هو، بل انى اتصرف فيه وأوجهه بحيث يسلس فهمه بالاستعانة بأقوال المؤلف ان امكن، وإلا فبزيادات وإضافات تفتح مغاليقه . بل لقد أضطر احياناً الى اجراء تغيير في ترتيب النصوص وتسلسلها باستخدام عبارات للمؤلف وردت في مواضع مختلفة من كتبه . كل ذلك لأغراض منهجية بحتة من شأنها تسهيل فهم فلسفة اصحابها .

وأكثر مــا تتجلى هذه الطريقة في عرضي لفلسفة الفارابي وابن سينا . لكن ذلك لا يمنع اني كنت في كثير من الاحيان أورد النص بكامله دون اجراء اي تعديل فيه ، وفي هذه الحــالة فاني اضعه ضمن قوسين صغيرين كما هــو متبع للدلالة على الاقتباس . المهم اني لا اميل الى اسلوب التلخيص الذي تندر فيه عبارات المؤلف وتطغى عليه بدلاً من ذلك عبارات الكاتب الذي ينقل اقوال هذا المؤلف.فأنا اهتم دائماً بالإبقاء على نفَس المؤلف ما امكن، ليستمر الحوار الروحي بين القارىء وصاحب النص ، فضلاً عن ان ذلك يفيد ذوقــاً لغوياً وحساً فلسفياً لا تفيدهمــا اساليب التلخيص والاختصار . ذلك بأني مهـما تفذلكت وتفاصحت فلن اكون اقوى من صاحب النص تعبيراً عن افــكاره هو وآرائه ،ولا سيا اذا كان الامر متصلاً برجل فذ عظيم !



وأود ان أنبه الى انني في بعض الاحيان تعرض لي سوانح واستطرادات في نطاق الموضوع الذي أكون عاكفاً على معالجته . فأرجو ان تكون مفيدة وألا تكون نشازاً يؤذي النظر ويخدش السمع . إنْ أريدُ إلا تسجيل ما يسنح لي في ابان سنوحه إذ لا يمكنني جمع ذلك كله في مكان واحد وحشره حشراً ينعدم فيــه التسلسل والرباط ، بل لقد رأيت الخير كل الخير في نثره هنا وهناك في مكانه الطبيعي الذي سنح فيه وبحسب السياق الذي فرض نفسه عليّ . فذلك في نظري أجدى وأقوم .



وإني أنصح القارىء الكريم ألا يتصفح الكتاب قفزاً بل ان يتتبع تسلسل الموضوعات فيه. وأنا زعيم حينئذ بأنه سيسلس له قياده وينكشف له غامضه، وسيخرج بزيدة وافيــة عنه ، حتى ولو لم يكن راسخ القدم في الموضوع وكان في ثقافته الفلسفية بعض الضحالة . قد تفوته بعض التفاصيل الدقيقة ، فذلك

لا أهميــة له إلا بالنسبة الى المختصين . إنما المهم ان يحدث تحوّل مــا في نفسه وتفكيره ، وأن يؤمن بالأمــة التي أنجبته ، وبالإمكانيات والطاقات التي سمت بها يوماً ما الى أعلى مــا يمكن ان تطمح اليه أمة ، وأن يتلمس التراث العظيم الذي خلفته له ، فيستلهمه القوة والقدرة ، ويسير على هديه ويوجّه التاريخ من جديد ...

محمد عبدالرحمن مرحبا
طرابلس – لبنان



القسم الأول

مدخل الى دراسة الفلسفة

١ الابعاد الزمكانية للانسان

لقد ارتفع الانسان [١] عن مستوى الحيوان بقدرته على ان يتخطى بعقله المكان الذي يعيش فيه ويتصوّر شيئاً ما خارجه . فالحيوان يرى ويسمع ، وقد تتوارد عليه بعض الصور ، ولكنه لا يستطيع الخروج من إطار الرقعة التي يعيش فيها . وإنما هو ضيق الدائرة ، محدود الأفق ، خاضع لحاجاته المادية العاجلة ، مشتت تتنازعه المطالب القريبة ، مبعثر كأنما تذروه الرياح . وأما الانسان ففي وسعه ان يقطع صلته — في أوقات خاصة تطول او تقصر وتتفاوت في عمقها وتركيزها تبعاً لدرجة نموّه العقلي وقدرته على التفكير المجرد — بالواقع الخارجي الذي يحيط به ، لكي يلمّ شعث نفسه ويجمع شتاتها ويختلي بها الى حين . هذه الخلوة هي سرّ مجد الانسان . انها هي التي فرّقت بين الانسان والحيوان وجعلت من الانسان معجزة فذة وبدعاً من المخلوقات .

وكما ان الحيوان لا يستطيع ان ينفلت من قيود المكان ، فإنه لا يستطيع ايضاً ان ينفلت من قيود الزمان . فالحيوان أسير « اللحظة التي تمرّ وكأنها هي الأبدية

---

١ — الزمكانية أي الزمان والمكان .

بعينها » على حد تعبير برغسون (Bergson) ، فهو في حاضر دائم تكبّله أغلاله لا ينفذ منه الى ماض او مستقبل. والحق ان فكرة الزمان غريبة على الحيوان ، لا معنى لها بالنسبة اليه . وأما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي يعيش في الزمان ويتقلب في أبعاده المختلفة . فالزمان يتخلل وجوده كله حتى لكأنما ُقدّ من الزمان !

وهكذا فإن الانسان حرٌ طليق يعيش في الحاضر والماضي والمستقبل ويتخطى الأشياء جميعاً ، لا يقيده مكان ولا زمان :

لا يقيده مكان ، لأن جوهر الانسان إنما يكمن في قدرته على التحرر من حدوده الضيقة والانفلات من تيارات العالم المحيط به، ولو لفترة قصيرة يبتعد فيها عن دنيا الناس وابتذال الأشياء . انه يعلو على الوجود الطبيعي للأشياء ، ثم يعلو ويعلو ليرى ما وراء الاشياء ، ويطلّ على أبعاد وعوالم وآفاق لا تنكشف له اذا ظلّ أسير العالم المحسوس والعلاقات المحسوسة . وأما الحيوان فليست له أي قدرة على الانفصال عن واقعه والابتعاد عنه قيد أنملة . فهو أسير البيئة التي يعيش فيها ، خاضع لمؤثراتها المباشرة او القريبة من مجال إدراكه . وإذن فالكائن الحيّ إنما تتحدد قيمته بتزايد المسافة بينه وبين واقعه المحسوس ، وتظل هذه المسافة تزيد وتزيد في الانسان حتى لا يقيده مكان .

وكذلك هو لا يقيده زمان . فإذا كان الحيوان تشلته اللحظة الحاضرة لا يعرف غيرها – هذا اذا كان عنده شعور بالزمان الحاضر – فإن الانسان قلما يحس باللحظة الحاضرة . إذ هو في تجاوز مستمر للحاضر نحو مستقبل لا يحده الموت نفسه ، او في عودة دائمة نحو ماض لا تقطعه الولادة ، بل يخترقها وينفذ الى ما وراءها . فالحاضر عنده منطلَق للمستقبل في محاولة لتجميع عناصره ، او كوّة نحو الماضي في محاولة للاعتبار به والإفادة منه او لتصحيحه واستدراك ما يمكن استدراكه منه.وليس هو ابداً مقصوداً لذاته.

انه مجرّد اداة للعمل والبناء . وأما الحيوان فهو منسحق في الحاضر تلح عليه مطالبه . فإذا ما اشبع هذه المطالب سكن وهدأ حتى لكأنه الحجر ، فلا تشغله اخطاء الأمس ولا ترهقه هموم الغد . فالندم لا سبيل له الى نفسه ، والأمل لا معنى له بالنسبة الى وجوده . فكيف يشعر بالوجود اذا لم يستكمل شرائط الوجود ، اذا فقد بُعدين اساسيين من إبعاد الوجود ؟ انه محصور في رقعة ضيقة لا يكاد يمتد فيها الى الامام او الى الوراء . انه يكاد يختنق لقلة الحركة . وأما الانسان فإنه في بحبوحة من العيش يتحرك فيها كما يشاء . وهذا ما يمكّن له في الوجود ، ويجعله سراً من اسرار الوجود !

والخلاصة ان منطقة الحيوان الزمانية المكانية — او الزمكانية اذا استعرنا هذا التعبير من نظرية النسبية — هي « هنا — الآن » . وأما الانسان فينقلب حراً طليقاً « هنا وهناك » و « الآن وكل آن » .



٢ مفارقة الذات العضوية

وينتج عن هـــذا ان الانسان هو في انفصال مستمر عن ذاته العضوية ومفارقة دائمة لهـا . فتراه على الدوام يقفز فوق ذاته ويعـدو وراءها ويجدُّ في طلبها كأنما هما كائنان متمايزان أحدهمـا عن الآخر . فالانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يعيش خارج ذاته ولا تحدّه رقعة ذاته ، بل انه لا يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته . أجل هو الكائن الوحيد الذي يعـلو على ذاته باستمرار ليقف أمامها او وراءها او يستشرفها من علٍ ، وبالتـالي فهو دائماً على مسافة ما من ذاته . فوجود الانسان يتراوح بين الخروج عن الذات والعودة الى حرم الذات ، لأنه عاجز عن ان يبقى قـابعاً فيها لا يغادرها . فنحن كما يقول فاليري (Valery) : « محبوسون خارج ذواتنا » ، مهما بدا هذا القول غريباً . ولعل سر كينونة الانسان انه يستطيع الخروج عن ذاته والفرار منها في ساعات وجوده الخصيب، حتى ليكون حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . فهو على الدوام لا ينفك عن التحرر من حدوده العضوية والتغلب عليهـا إذ لا تتحقق الشخصية ولا يكون للوجود الانساني معنى إلا بالخروج من الذات والمفارقة المستمرة لها . ومعنى هـذا ان « البعد

الخارجي » للانسان داخل في مفهوم الانسان وشروطه . وأمـا الحيوان فهو محروم من هذه المقولة الروحية البحتة ، إذ هو لا ينفك عن قوقعة ذاته . انه قابـع فيها ، محصور بين جدرانها . فلا مفارقة في عالم الحيوان ولا انعتاق ، وإنما فيه التصاق ووثاق .



٣ القدرة على التغيير

وبفضل هذه المفارقة، ونتيجة للأبعاد الزمكانية التي يتحرك فيها الانسان، فقد اصبح في مقدوره ان يتصور اوضاعاً لا وجود لها في الواقع، فيخترع نماذج جديدة من الواقع يجتهد في تحقيقها وإخراجها الى حيز الوجود. وهذه مزية ينفرد بها الانسان ايضاً دون الحيوان. فجميع الحيوانات — ما عدا الانسان — لا يمكنها ان تتصور اي تغيير في الواقع مهما كان طفيفاً. فهي تتقبل هذا الواقع وتستسلم له في ذلة وصغار. كيف لا وهو لا يثير فيها اي خطرة ولا يحرك لديها اي هاجس، وبالتالي لا يطرح أمامها اي مشكلة تتطلب الحل، فعلامَ التغيير؟ لذلك تركن الى واقعها كما هو دون ان تشعر بالحاجة الى تغييره، وإلا لكان للحيوان حضارة كحضارة الإنسان. فما الحضارة سوى ما تخلف عن قدرة الانسان على التغيير، وسوى الآثار المحسوسة لهذه القدرة. ثم ان الحيوان — نتيجة لذلك — إنما يعمل بأعضائه فقط، انه لا يعرف الآلة او الاداة التي تتطلب صناعتها إحداث تغيير في البيئة المحيطة. وأما الانسان فقد اخترع لنفسه آلات وأدوات امتداداً لأعضائه واستكمالاً لوجوده ونتيجة لإرادة التغيير عنده ولقدرته الفائقة على تجاوز واقعه وتصور

واقع آخر خير منه، في محاولة لتحسينه وتصحيح أوضاعه. انه الموجود الطبيعي الوحيد الذي يعلو على الطبيعة، والذي يرى ما في الوجود من عمق ميتافيزيقي. فالرؤية عنده هي غير مجرد النظر البحت، انهـا تضرب في أغوار سحيقة لا يصل اليها الحيوان. لذلك لا يستسلم لواقعه المتمرد ولا يعنو لضغوطه بسهولة، لأنه يثير فيه مشاكل لا تهدأ إلا بإعادة تنظيمه من جديد. وهو إنما يتمكن من تنظيمه بقدر ما يستجيب له وما يجد فيه من طواعية وفي ضوء ما يهجس في نفسه من خطرات وسوانح.

فإرادة التغيير إذن، وبعبارة أدق القدرة على التغيير، تدخل في معنى وجوده الفريد الفذ، وترتبط بالامتياز الذي يتمتع به دون غيره من سائر المخلوقات... فقد كان دأبه منذ فجر التاريخ التحكم في نفسه وفي واقعه وفي القوى الغاشمة التي تحيط به. ولئن وجدنا طرائقه فجّة جافيـة كلما أوغلنا في القدم فحسبه انه لم يتوقف عن التغيير. ولئن دلّ ذلك على شيء فإنما يدلّ على انه لا يتخاذل ولا ينثني امام واقعه، وعلى ان كل شيء يجب ان يطأطىء الرأس امامه وينصاع لجبروته. وبينما تظل علاقة الحيوان مع الطبيعة هي هي من حيث الكم والكيف واذا طرأ عليها تغير مـا فانه يكون غير مقصود ويقع إشباعاً لحاجات وجوده البيولوجي المحض، فان الانسان يعدد من علاقاته مع الطبيعة وينوّع فيهـا عن قصد وغاية، وذلك ليسيطر عليهـا وليسخرها في خدمة أغراضه وخططه، وليمضي في تطوره الروحي وبلوغ اهدافه العليا.

٤ العالم العقلي

فاذا كان الانسان يعيش في الماضي والحاضر والمستقبل ، واذا كان يقذف بذاته خارج حدود ذاته ، واذا كانت تلحف عليه ارادة التغيير وقلب الاوضاع ، وبالتالي اذا كان يستطيع ان يخرج من إطار وجوده المادي وإطار الاشياء المحيطة به ، فما ذلك إلا ليتحرك في أبعاد ميتافيزيقية يجهلها الحيوان من شأنها ان تسمو به من مرتبة الوجود البيولوجي الى مرتبة الوجود الميتافيزيقي ولتجعل منه موجوداً حضارياً راقياً وتزيد في عمق حياته الباطنة . هنالك يشرف على تخوم عالم جديد يطلق عليه اسم « العالم العقلي » وهو عالم زاهٍ عجيب من القيم والمثل والمعاني والأفكار ليس للموجودات فيه اي قوام مادي ، وليس له شكل او حجم او لون او طعم . فهو عالم مفارق قائم بذاته لا تدركه الابصار وإنما تدركه البصائر .

ان هذا العالم يشغل الانسان كثيراً ، بل هو لدى بعض الافراد شغلهم الشاغل . حتى ليمكن القول ان قيمة الانسان انما تتحدد بمدى تعلقه بهذا العالم . فكلما اشتد تعلقه به اخصب وزاد عطاؤه ، وكلما اهمله اجدب

وأصيب بالقحط والمحْل . فما من تغير طرأ على الطبيعة ، وما من حضارة قامت ، وما من انتصار تحقق ، وما من تقدم أُحرز ، وما من اختراع تم ، وما من نظرية وُضعت ، إلا وتدين لهذا العالم الذي هو عنوان مجد الانسان . فالعقل والانسان صنوان لا يفترقان .



٥ العقل والانسان

اجل ان العقل والانسان صنوان لا يفترقان .

بالعقل كان الانسان سيد المخلوقات .

به يذلل الصعب ويروض الوحش ويحيي القفر ويبدد الظلام وينشر النور.

به أخضع الاشياء لسلطانه وعنت الموجودات لقضائه .

به سيطر على الحياة والموت والصحة والمرض .

به اقتحم معقل الذرة واخترق اطباق الارض، وعلا اجواز السماء ، وهو في طريقه الى الشمس والنجوم .

به دانت الاشياء وتصاغرت ، وانصاعت الكائنات وتخاذلت .

به قضى الانسان على طول النوى ، وبه على العرش استوى .

به صال وجال وطار كل مطار ، وقال انا الواحد القهار .

ان قوى العقل قوى فذة لا تُحد ، قوى لا يعدلها شيء في الارض ولا في السماء ولا يقارَن به شيء . فهي كل شيء ، ولولاها لم يكن شيء .

فالعقل هو اعلى مراحل الوجود الانساني وهو التفسير الكبير للانسان !

انه ايضاً مأساة الانسان !

اجل هو مأساة ، وأي مأساة !

فالانسان هو اشقى الكائنات وأتعسها ، وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس سوى الانسان من يتألم بالتفكير ، وليس سواه من يشقى بالتفكير .. ولذلك صدق الشاعر حين قال :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فالحيوان يمرض ويشقى وتنزل به الكوارث ويموت ، ولكنه لا يسمو الى تصور المرض والشقاء والكارثة في مجرّدها . ان البهائم تجوع كما نجوع ، ولكنها في منجاة من هم الرزق وخوف المسغبة. وهي تفقد اولادها كالإنسان، لكنها لا تدرك المشكلة كما يدركها الإنسان . وهي تتوجع كما نتوجع وتتألم كما نتألم ، ولكن لا يساورها ما يساور الانسان مما يأكل القلوب ويقرّح الجفون ويقضّ المضاجع ويفتت الأكباد . فهي – اذا صح التعبير – في غيبوبة عقلية او ميتافيزيقية لا تستطيع معها تقدير ما يقع عليها . انها تقوم بأفعال وتؤدي اعمالاً لا تدرك كنهها ولا تفهم معناها . فهي كما قلنا في غيبوبة افقدتها القدرة على الحكم على الاشياء . انها على الرغم مما تتعرض له من كوارث ومحن لا يدرك هولها الانسان ، إلا انه يمكن القول ان هذه المحن والكوارث ليس لها المعنى الذي يكون لها عند الانسان . فالتعرّض للكارثة شيء والقدرة على تصورها في الذهن واسترجاعها والحكم عليها شيء آخر . فالحيوان كما اسلفنا في الفصل الاول لا يعرف غير اللحظة التي تمر دون ان يستشعر وخز الزمان وضغط الديمومة ، وإنما هو يعيش مجموعة من الحالات المنفصلة وكمية من الآنات التي تظل متباعدة مشتتة رغم تقاربها في الزمان وتجاورها في المكان . انها تبقى كذلك مفككة ما لم يجمعها عقل الانسان ويربط بينها ويوثق عراها ، ليؤثل مجده في نفس الوقت الذي يدك فيه عرش سعادته .

فالعقل هو الذي يجعل الآلام الانسانية اكثر تحدداً في الشعور وهو الذي يفاضل بينها . وكما انه عنوان مجد الانسان فهو إذن أصل بلائه .

انه يتصور اشياء غير موجودة ، ويخلق لنفسه مخاوف وآمالاً لا وجود لها ويتقلب في الحقيقة والوهم والخيال واللامعقول .

ومن هنا فإن العقل وحده هو الذي يخشى المرض، وهو وحده الذي انتج تلك الرهبة المصطنعة من الموت . فإذا كان الحيوان — كالإنسان — متمسكاً بالحياة ، غير انه يختلف عن الانسان في أنه لا يخشى المرض ولا يهاب الموت ، وبتعبير ادق لا يفهمها . فكيما يخشى الكائن الحي المرض او الموت لا بدّ ان يكون على علم بهما مقدماً ، لا بدّ ان يتوقعهما ويتنبأ بحدوثهما ، لا بدّ ان يكون في وسعه التفكير في عقبى المرض وفراق الأحبة وسكرات الموت ، وتصور الجثة والفساد وديدان القبر ووحشته ومصيره وراء القبور .. وإن ما نرى في الحيوان مما نظن انه تهيب من الموت إنما هو في الحقيقة دفاع عن بقائه وتشبث بأوضاع نشأ عليها لا يريد التخلي عنها . هذا كل ما في الأمر . وأما الخوف من الموت بالمعنى الانساني فهو عمل ميتافيزيقي بحت يتطلب تركيزاً عقلياً قوياً لا يرقى الحيوان الى مستواه .

وهكذا فالمرض لا يخيف ، وإنما الذي يخيف فكرة المرض . وكذلك الموت لا يخيف ، إنما الذي يخيف فكرة الموت . اجل هو ليس مخيفاً في ذاته بل في تقديرنا النفسي له ، أي انه لا يخيف كواقعة ، بل يخيف كفكرة تتسلط على عقل الانسان وتنغص عليه حياته . ومعنى ذلك ان التفكير في المصيبة مصيبة اخرى في منطق الوجود الانساني .

والسبب في ذلك ان الانسان ليس مجرّد وجود ، وإنما هو وجود وقدرة على الحكم على الوجود ، او قل هو وجود ميتافيزيقي . انه لا يعيش فقط ، وإنما هو يعيش ويدرك انه يعيش. انه لا يعيش واقعه البيولوجي الفج فحسب

وإنما هو يعيش هذا الواقع ثم يتخطاه . فهو إنما يتوهج ويزداد كينونة حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . انـه يتحرك من الداخل ايضاً وليس فقط بالظروف الخارجية الـتي تضغط على جسمه الترابي . انـه ليس مجرّد جهاز آلي سلبي يبقى كما هو في الرقعة التي يكون فيها ، بـل هو تطور تاريخي خالق يحيا من باطن بشيء اعظم كثيراً من مجرّد وجوده المكاني . انه يحيا بالأفكار والقيم والمثل والمعاني. انه لا يستطيـع ان يكون موجوداً فقط، يتغذى بمـا تخرج الارض وتلد البهائم ويتناسل كالحيوانات بلا ندم ولا امل . فقيمة الحياة ليست في الحياة بل فيما يصحبها من وعي وبما تحقق لنا من كرامة وحرية وإبداع .

فالحياة الانسانية مشروطة دائماً ببعض المعاني والقيم ، والحيوان وحده هو الذي يقبل حياته بلا شروط ويعيش بلا معنى .



٦ المعنى العميق للفلسفة

قلنا ان الحيوان يظل في مستوى الاشياء والظواهر لا يستطيع ان يتخطاها او ان يعلو عليها . انه مجرد واقعة وهو يتقبل وجوده كواقعة لا تدهشه ولا تدعوه الى اي تساؤل. فالحيوان يحيا ويموت ولكنه لا يتساءل عن معنى الحياة والموت . انه يعيش في العالم ولكنه لا يتساءل عن معنى العالم ، عن أصله ومصيره وعن علاقته معه [1] ومع غيره من الذوات والاشياء .

وأما الانسان فأمره يختلف . انه ليس مجرد شيء او واقعة ، انه موجود ميتافيزيقي . ففي دخيلة كل منا شعور بالانبهار والدهشة واقتناع كامن بوجود سر او لغز ينساب من الكون ويتحدى الانسان . وإزاء هذا السر العظيم لا يقف الانسان مكتوف اليدين ، ولا يسعه ذلك ، بل تلاحقه الأسئلة تترى وتتعجل الجواب عنها : من أين جئنا ؟ من أوجدنا ؟ ما غاية وجودنا ؟ ما مصيرنا بعد الموت ؟ ما الخير وما الشر ؟ كيف وُجد العالم ؟ ما أصله ومصيره ؟ الخ ...

١ — لم أجد احداً من القدماء يستعمل حرف الجر (ب) عند استعمال كلمة علاقة ، انما كانوا يستعملون (مع) . فاقتضى التنبيه ، إلا في حالات نادرة جداً .

أسئلة ضرورية تتردّد كثيراً لا مناص منها لأنه لا بد للانسان من تفسير شامل للوجود يسلك على أساسه في هذا الكون وبه يتحدد منهج حياته ونوع النظام الذي يحقق هذا المنهج . فهو بحكم فاعلية الذهن التي تنضمّ الى معطيات التجربة يبحث عن تعليل يقرب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هـــذه الحقائق : حقيقة الألوهية ، حقيقة الكون ، حقيقة الحياة ، حقيقة الانسان والمصير الانساني ...

كل هذه الأسئلة هي من صميم الوجود الانساني كما هي محور التفكير الفلسفي. فحولها كانت — ولا تزال — تدور أبحـــاث الفلاسفة ، ومن ينبوعها تتفجر مذاهبهم ، وللإجابة عنها كانت تتفتق قرائحهم .

فالفلسفة إذن إنما هي محاولة لمواجهة هذه الأسئلة التي تلحّ على الانسان في كل زمان ومكان وإيجاد أجوبة مترابطة عنها تتصف بوحدة النظر فضلاً عن عمق هـــذا النظر وتماسكه وشموله . انها البحث في ماهية الاشياء وأصولها وعلاقة بعضها مع بعض ومع الانسان والوجود الانساني . انهـا تطلـّع دائب الى الآفاق البعيدة والأسس العـامة . انها تعرُّف لجوج على مظاهر الكون ووقائعه وأحداثه وتلمّس لأسبابها البعيدة وإيجاد تعليل منطقي معقول لهـا وردُّها الى أصل واحد ينتظم الكون بأسره . انهـا نشدان لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة وتعقـّب للانسجام المختبىء خلف غشاء كثيف في وجوه التنوع والاختلاف .

وبعبارة اخرى ، تدل الفلسفة في اوسع معانيها على جمـلة المحاولات التي قام — ولا يزال — بهـا الانسان بحكم أنه موجود ميتافيزيقي رسمنا بعض خصائصه ، ليتمثل مجموع الاشياء ومكانه من هذا المجموع ودوره فيه ، بنظرة واحدة شاملة تستوعب كل جزئيـة من جزئياته وتصوغها في صيغ كلية قليلة العدد. فهي التعبير الواعي المنظم عن المفاهيم الاساسية التي تستند اليها المعرفة وعن القيم الاصيلة للوجود الانساني .

فكل فلسفة اذن هي – بحكم التعريف – عمل ضخم جداً او برنامج واسع ينوء بالعصبة اولي القوة ، ناهيك بالفرد الواحد ! وهذا الشمول الذي هو من طبيعة العمل الفلسفي ومصدر خصبه وأصالته ، يحمل في ذاته بذور فشله . ولذلك ستتلاحق المذاهب الفلسفية تباعاً يستدرك الخالف منها عثرات السالف ويتلافى اللاحق ان يقع في اخطاء السابق . فكل فيلسوف يعتقد في نفسه القدرة على التصدي لهذه المهمة الضخمة ويظن ان كلمته ستكون الكلمة الفصل ، وأن مذهبه هو ، وهو وحده ، كفيل بسد جميع الثغرات وإسكات كل الاصوات !

إنها دعوى عريضة فضفاضة لم يستطع اي فيلسوف ان يتحرر منها او ان يكون له في سابقيه درس وعبرة . ولكنه العقل ينشد الحقيقة. فتراه لا يهدأ ولا يطمئن ولا يقر له قرار حتى يجدها ، وإلا ابتدعها ونسج خيوطها من نفسه ، وظن ان عصارة فكره هي التفسير الوحيد لها .

هذا هو اذن مبرر وجود الفلسفة ، وهذا هو الدافع الكبير اليها .



هذا والفلسفة قديمة قدم الانسان . فهي مركوزة فينا وتجري في عروق كل فرد منا بحكم اننا كائنات عاقلة او موجودات ميتافيزيقية ليست الأبدان حدوداً طبيعية لها،وإنما هي تمتد وراءها وتمتد حتى لا يسعها مكان ولا زمان. فلكل منا فلسفته في هذه الحياة ، وكل انسان فيلسوف بطبعه ، على تفاوت في ذلك : أجل ، لكل منا رأيه في الحياة وطبيعتها وغايتها ، في الوجود ومآله ومصيره ، في العقل والجسم وعلاقة كل منهما بالآخر ، فيما قد يصيب الانسان في هذا العالم من سعادة او شقاء ، وغنى او فقر ، وصحة او مرض ، في الخير او الشر ، في الإله وصفاته وعلاقته مع الطبيعة ومع سائر الذوات الآخرين. ولا شك ان هذه فلسفة ،غير ان عقله لم يتناولها بالتحليل والتمحيص

ولم يقم الدليل على صحتها او بطلانها . فالفلسفة عنوان وجهود الانسان ما دام له عقل واعٍ ، ومشاكل ملحة ، وواقع متمرد غير مطواع .

ويؤيد ذلك ان كلمة « فلسفة » نفسها لم يكن لها في بادىء أمرها معنى محدد ، وانما كانت تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الانسانية ، بل كل تطلع الى العلم وكل رغبة في البحث والنظر .

وأصل كلمة « فلسفة » وتاريخها يدلان على ما ذكرنا . فقد روى المؤرخ اليوناني هيرودوت ان كريزوس قال لصولون : « لقد بلغني انك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفاً » أي باحثاً منقباً . واستعمل بركليس هذه الكلمة ايضاً في حق الأثينيين حيث قال : « نحن قوم نتفلسف ليس فينا أنوثة » أي اننا نحب البحث والنظر لاننا ارباب عقول وشجاعة .

وكلمة « فلسفة » او « فيلسوف » مأخوذة من « فيلو » ومعناها محب او محبة ، و « سوفيا » ومعناها حكمة و « سوفوس » ومعناها حكيم . فمعنى كلمة « فيلسوف » إذن « محب للحكمة » . ولقد كان المستعمل في اول الامر كلمة « سوفوس » وحدها للدلالة على كل بارع في صناعة من الصناعات ، وقد أطلقها هوميروس في الالياذة على « النجار البارع » . ولما جاء سقراط وجد من الغرور ان يسمي نفسه حكيماً ، فأطلق على نفسه اسم « فيلسوف » اي محب للحكمة ، على سبيل التواضع ، وليميز نفسه عن طائفة السوفسطائيين المتجرين بالحكمة . ويقال ان فيثاغورس هو اول من سمى الفلسفة بهذا الاسم .



حقاً ان القليلين منا فقط لهم فلسفة خاصة بهم واضحة المعالم محددة الاهداف . لكن كلًا منا تقريباً يحسّ – على منواله الخاص – بالطابع العام للكون بأسره ، ويراوده شعور غامض بما عسى ان يكون هذا الكون . وهذا الشعور هو الذي يحدد له سلوكه ويقرر له الخطط والافعال التي يجب تحقيقها ،

ويملي عليه الخطوات اللازمة للوصول بها الى غايتهـــا . فتصرفاتنا الحميدة والمرذولة ، وأفعالنا المتهورة والمدروسة ، وبَرَمُنا بالحياة او اقبالنا عليها ، وانشراحنا لبعض المواقف او ضيقنا بها — كل اولئك وكثير غيره مرجعه الى فلسفتنا في هذه الحياة ونظرتنا اليها .

ان هذه الفلسفة اذن لها اهمية كبيرة جداً في كينونة كل فرد منـا ، ومع ذلك لا تكترث لهـا كتب الفلسفة التقليدية . فهي ذلك الشعور الخفي بمعنى الحياة والكون والوجود . انهـا ذلك المعنى العميق الذي نضفيه على وجود لا معنى له ، انها ذلك الروح الذي نشيعه في عالم موات لا حشاشة فيه . انهـا ذلك النظام الذي نقره في عماء ليس بعده عماء . وبكلمة واحدة : انها وعينا بهذا العالم وبرسالة الانسان فيه . ولمـا كانت هذه المشاعر لا يخلو منها انسان لأنها مبرر وجوده — وإن كانت تختلف من انسان الى آخر — كان كل انسان فيلسوفاً ، على تفاوت في ذلك بالطبع .

يقول نيتشه بحق : « ان المشكلات الكبرى توجد في الشارع » . فالفلسفة تتفجر من معين الانسان ، أيّ انسان ، وتنبثق من اعماق وجوده ، وذلك لأنه محتاج لعقلنة الأشياء وتعليلها وإشاعة النظام فيهـا ، وإلا فقَدَ معنى وجوده ونقطة ارتكازه ، فزلـّت به القدم وسقط في مهاوي العدم . انه مفطور على تقدير الأشياء ووزنها بميزان من قيمه ومعاييره، ليرى ما عسى ان يكون لها من معنى بالنسبة اليه ، وبالنسبة اليه وحده .

فاذا به يتساءل دائماً عن الأغراض والغايات ، كأن كل شيء موضوع لغرض ويرمي الى غاية : لِمَ هذا ولِمَ ذاك ؟ ما الحكمة من وجود الأشياء ؟ وهل للحياة غاية تسعى اليها ؟

واذا بـه يتساءل ايضاً عن الطبائع والماهيات ، كأن لكل شيء طبيعة تخصه وماهية ليست لغيره : مـا هذا الكون ؟ وممَ يتألف ؟ وبمَ تتفاضل الموجودات وتتباين ؟

وإذا به يتساءل اخيراً عن علاقة الكون مع الانسان، كأن الكون يدري من امر هذه العلاقة شيئاً : هل هذا الكون صديق للانسان يساعده على بلوغ اهدافه وغاياته ام خصم له وعدو لدود ؟ هل يعمل لمصلحة الانسان ام هو مجرّد آلة صماء عمياء تدور وتدور ؟ هل الانسان في مركز الكون ام هو هباءة تافهة لا شأن لها في مقاييس الاشياء ؟

ان « لِمَ ؟ » ، و « ما ؟ » ، و « هل ؟ » ، هي الثالوث الذي يعطي للانسان المادي وجوداً غير مادي ويقتحم به عالم ما بعد الطبيعة . وبحسب إلحاح هذا الثالوث على الانسان ووعيه به ، إنما يتحدد شعوره بوجوده ويتعين مستواه العقلي والروحي ويدلف الى ذلك العالم الواسع الذي لا يعرف الحدود او السدود ...



أجل ان الحياة تدفع بنا الى التفلسف شئنا أم أبينا . فلا يكاد يمرّ على الانسان يوم دون ان تحدث له فيه ظروف وأحوال تسوقه الى طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها على طريقته الخاصة :

فهو في بعض الاحيان ، وتبعاً لما يمرّ به من تجارب وخبرات سعيدة ، او يسنح له من فرص ذهبية ، لا يتمالك ان يشعر بأن الدنيا بخير ، وان العالم صديق له ، وان الحياة جميلة لذيذة تستحق ان تُعاش . ما أجمل هذا الكون وما أعظم هذا الوجود ! انها لنعمة كبرى ان يولد الانسان ويستمتع بالحياة . فالحمد لله الذي أورثنا الارض نتبوّأ منها حيث نشاء ! الحمد لله الذي أذهب عنا الحَزَن ، وأحلّنا هذه الدار من فضله لا يمسّنا فيها نصَب ولا يمسّنا فيها لغوب ... هنالك يطمئن الانسان للكون ويغدق عليه الصفات الطيبة ، ويشعر ان الروح المحرك له صالح وجميل . وبالتالي هنالك يتفلسف الانسان ويكون لتفلسفه طابع التفاؤل والبشاشة ، ويكون له رأي في الكون والوجود والحياة يطفح بالبشر والإقبال ...

وفي بعض الاحيان الاخرى ، وتبعاً لما يفوتنا من متـــافع او يصيبه من كوارث ، يرى القبح والشر والباطل تملأ الارض وتسد المنافذ على الناس حتى لتجعل الحياة بغيضة لا تُطاق . ألا تباً لهذه الحياة التي لا معنى لها ، وسحقاً لما فيها من عبث وظلم وفوضى . انمـــا الدنيا جيفة وطلابها كلاب ! فلتخسأ الدنيا وليخسأ طلابها ! هذا في نظرنا مصدر ثرٌ لفلسفات التشاؤم والجبر وقعود الهمة وتثبيط العزيمة .

وهكذا فالفلسفة بمعناها الأوسع غير منفصلة عن الحيـــاة ، بل هي متصلة بها متفاعلة معها لا تنقطع عن التأثير فيها والتأثر بها . وان الاهتمام بها هو من قبيل الاهتمام بالحياة وبالوجود الانساني وبالمصير الانساني . فلئن كانت الفلسفة نظرة اجمالية الى الكون وموقفاً فكرياً معيناً من الحياة وتجاربها ، فان هذه النظرة الإجمالية ، وهـــذا الموقف الفكري يؤثران بطبيعة الحال في تصرفاتنا وأعمالنا وفي معالجتنا للحوادث وتوجيهنا لها. بمقتضى هذه النظرة انما نسير في أفعالنا،وعلى وفق هذا الموقف انما نواجه الحياة والطبيعة ونسلك مع أصدقائنا وأعدائنا وتتحدد ارتباطاتنا وعلاقاتنا مع الاشياء والمجتمع .

وكيما يتضح اثر فلسفة الفرد في حياته العـــادية نورد المحاورة التالية لا لطرافتها ، فهي تحدث كل يوم مع كل فرد منا، بل لما لها من مغزى.ولما تحمل من دلالة . وقد جرت هـــذه المحاورة بين رجل متهور وثب الى داخل الحافلة الكهربائية وهي مزدحمة بمن فيها وتسير بسرعة كبيرة ، وبين أحد الركاب العاديين . فكلاهما لم يدرس الفلسفة ولعله لم يسمع بها :

— ما هذه العجلة يا أخي ؟ لقد عرَّضتَ نفسك للخطر. أما كان الأجدر بك انتظار حافلة اخرى ؟

— لم يحدث إلا الخير والحمد لله !

— أيّ خير ؟ ألا تخشى ان تسقط تحت عجلاتها فتموت ؟

ـ كلا ، لا أخاف هذا ولا أخشاه !

ـ أمجنون انت ؟ أفلا تخاف الموت ؟

ـ لا اخشى الموت ابداً لأنه لا مفر منـه ولأن العمر مقدّر في الازل . فاذا جـاء اجلي لا استأخر ساعة ولا استقدم . بل لو كنت في بيتي وكان مكتوباً عليّ ان اموت تحت عجلات الحافلة الكهربائية لبرزت الى مضجعي ، وإلا فلن يمسني الضر. جفّت الأقلام وطُويت الصحف !

ـ وما ادراك ان عمرك مكتوب منذ الأزل ؟

ـ اجل اجل ان عمري مقدّر مكتوب منذ الأزل . ولا أدلّ على ذلك من ان كثيرين ينجون من الموت بأعجوبة وآخرين يلاقون حتفهم بأهون سبب. فلو كان الحذر يجدي او كانت المخاطر تؤذي لما نجا من الخطر ناجٍ ولما أصاب الحذِرَ مكروهٌ . أفلا ترى المقعد في بيتـه تتهافت عليه الارزاق ؟ وكم من جادٍّ في طلبه لا يجده ؟

سيطلبني رزقي الذي لو طلبته لما زاد والدنيا حظوظ وإقبال !

ـ ولكني أرى ايضاً ان من يلقي بيده الى التهلكة يكون كمن يسعى الى حتفه بظفره ، وأن مَن يقعـد في بيته لا يريم عنه ولا يهتم بطلب الرزق يموت جوعاً .

ـ نعم انه يموت لا لأنه قعد عن طلب الرزق بل لأن اجله قـد جاء . وهكذا الحال فيمن يهلك عند تعرّضه للخطر . فلولا ان الموت قد كُتب عليه لما اسرع الى حِمامه .

ـ هذا كلام لا يقبله العقل، لأنك تستطيع ان تودي بحياتك متى أردت!

ـ كلا ! انا لا استطيع ان اموت متى اردت ، وكم من شخص حـاول الانتحار فحيل بينه وبينه ! فأنا لا أموت إلا بقضاء الله وقدره !

ـ هذا عين الجنون !

ـ بل هذا عين العقل !

يتبين لنا من هـذا الحوار الذي نصادف أمثلة كثيرة له في حياتنا اليومية الى اي مدى يصح القول ان لكل انسان فلسفته في الحياة . فهذان الرجلان كلاهما له فلسفة معينة انضجتها تجـاربه هو ، وكلاهمـا له رأي في الكون والمصير الانساني لم يستمده من اي كتاب ولا تلقساه من اي فيلسوف . لقد جاء الى هـذه الحياة وجاءت معه فلسفته في وقت واحد تقريباً . وبمقتضى هذه الفلسفة يتصرف كل منهما في شؤون الحياة ويواجه الحوادث. وهكذا الحال في فرد فرد وشخص شخص. لا يُستثنى من ذلك احد، اللهم إلا البله وضعفاء العقول . بل حتى هؤلاء لهم فلسفاتهم البلهاء يسلكون في الحياة تبعاً لها وهم لا يشعرون . فلا يستطيع احدنا ان يعيش وينشط دون ان تكون له فلسفة خاصة يستوحيها ويسير على ضوئهـا ، دون ان يكون له رأي في الله ، في الحياة والموت ، في الخير والشر ، في الجبر والاختيار ، في الزهد بالحياة او الإقبال عليها الخ ... سواء أقرّ بذلك ام لم يقرّ .

فأحد هذين الرجلين جبري متهور يسلب الانسان الحرية والإرادة ويجعله مغلوباً على امره كريشة في مهب الريح، ومن ثم يسلك مع الناس بحسب هذه الفلسفة ، فيقتحم المهالك ويغشى المخاطر ويصارع الردى دونمـا خوف او وجل .

والآخر قدري رزين يؤمن بفلسفة الحرية والاختيار ويفكر في كل خطوة يخطوها . فالإنسان تبعاً له حر مريد لأفعاله مسؤول عنها يتحمل نتائجها . ولسان حاله يقول : ان الله قـد حباه العقل ليميز به الخبيث من الطيب ، وهداه النجدين ثم تركه وشأنه . فاذا به لا يقدم على عمل إلا بعـد الروية والتبصر وإعمال الفكر وتقليب وجوه الرأي والحيلة .

قد يكون في هذا التصوير بعض الغلو والتبسيط الشديد . فليس هنـاك جبري مطلق ولا قدري مطلق . ليس هناك جبري لا يتبصر او قدري يخلو من عنصر الجرأة والتهور. بل قد يحدث العكس . فان الجبر لا يورث صاحبه الجرأة والتهور على الدوام ؛ فكم من جبري متخاذل جبان ! وكذلك كم من

فدري جريء مغوار ! فالحياة أعقد من قضايا المنطق والتحليل المنطقي ، ولكنها أمثلة يراد بها الإيضاح والتقريب للأذهان .

وعلى كل حال ، وسواء كان هذان الرجلان مخطئين او كان احدهما مصيباً والآخر مخطئاً ، فالنتيجة واحدة : وهي ان لكل منا فلسفة يستوحيها ويسير بمقتضاها، ولكل منا نظرة تقود خطاه وتوجه مسيره. فبعضنا متفائل بالحياة مقبل عليها مقارع لها لا يلوي على شيء ، ويعتقد ان الكون صديق له يساعده على تحقيق غاياته وبلوغ اهدافه ، وبعضنا متطير متشائم برم بالحياة يضيق بها ويرى في الكون عدواً لدوداً يتربص به ويتسقط عثراته ويحصي عليه انفاسه، فيقضي حياته في هم وشجن ويعيش معيشة ضنكاً كأنما تتخطفه الطير او يصّعد في السماء !

بعضنا يؤمن ان للمجهود الإنساني اثراً في اصلاح الحياة والمجتمع ، فتراه لا يدخر وسعاً في محاربة الشرور والآفات ولا يفتر عن الدعوة الى الخير والحق .

وبعضنا يظن ان ليس في الإمكان ابدع مما كان ، وأن ما هو كائن لا بد ان يكون وأن جهودنا عبث ضائع ووهم في غير طائل .



والخلاصة ان الفلسفة تملأ دروبنا وتتخلل جوانب حياتنا وتوجه جميع اعمالنا،حتى لنجد في اقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة او كامنة. فكل ما حولنا يدفعنا الى اتخاذ مواقف معينة من الله والكون والحياة والناس .. وهذه الأمور التي يجب ان نحدد موقفنا منها وإن كان فيها ما لا يمت الى العالم المادي بصلة فإنها تدخل في صميم المعضلة الانسانية الكبرى ، فلا يستطيع الانسان ، أي انسان ، ان يظل غريباً عنها غير مبال بها ، إلا اذا تنكر لإنسانيته وتخلى عن طبيعته .. ماذا اقول ! بل اننا اذا رفضنا ان نحدد موقفنا منها فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي معين .

هناك حالات لا يبدو فيها اتخاذ مثل هـذه المواقف واضحاً . إذ يوجد قوم – وما اكثرهم – لا يرون في الحياة غير البؤس والشقاء ولا يجدون غير الخصاصة والحرمان ، ممـا لا يدع فرصة للاهتمام بشيء آخر غير البحث عن الرزق لسد رمقهم ورمق عيالهم . لذلك يعتقد البعض ان التفكير الفلسفي لا سبيل له الى نفوسهم . فلهم من هموم الحياة ما يشغلهم عنه .

والحق ان الحياة الانسانية مهما ركبتها الهموم ومستها البأساء والضراء واشتد بهـا الإملاق والضنك فإنها لا تخلو من نبضات الفكر وخلجات الرأي والقريحة ، وبالتالي لا تخـلو من نظرة الى العالم ومن تكييف لظروف الحياة ومعالجتها تبعاً لهذه النظرة . فحسب الانسان ان يتفلسف بلسان الحال اذا لم يستطع ذلك بلسان المقال ! وما يضيره ان يعيش تجربة ما دون ان يعني بمضمونها الفكري الصريح ودون ان يحاول العبارة عنها في ألفـاظ مجرّدة كثيفة ؟ فهو يتفلسف كما يتنفس قسراً عنه وعلى غير وعي منه .

فليت شعري ! كيف يتسنى للانسان ان يتغاضى عما يجيش في صدره من الاسئلة اللاعجة التي تقض مضجعه عندما يسكن الى نفسه ولا تلاحقه الحياة بمشاغلها وهمومها ؟ ان ظروفاً خاصة قـد تصرفنا ظاهراً عن العناية بهذه الشؤون، ولكنها لا تستطيع ابداً ان تجتث جذورها من انفسنا، او تستأصل شأفتها . ومهما حاولنا ان نكبح جماح النفس وهفوّها الى عـالم المعاني فلن نستطيع الى ذلـك سبيلاً . وكما ان احدنا يصبح صدره حرجاً عندما لا يجد كفايته من الهواء ، كذلك يساوره الضيق والقلق عندما لا يعـاني التجربة الفلسفية حتى في فجاجتها وغموضها اذا لم يستطع معاناتها في رقتها ونصوعها . ولشد ما يرتمض من الهم والغم انْ لم يترك عـالم الحس بشوائبه وفحيحه وينطلق الى عالم الفكر، وهو عالم كل شيء فيه بسيط وصافٍ ونبيل ، تسود فيه قوانين العقل وتسيطر عليه ضرورات المنطق ، ولا تلقى فيه سوى الحق والخير والجمال والنور .

فالتفلسف في هـــذه الحالة إنما هو من قبيل التنفيس عن الحياة كالشعر والموسيقى،ومحاولة لجعلها شيئاً مطاقاً محتملاً له قيمة ومعنى وله غاية وهدف . انــه رغبة في التمتع بالوجود كما يجب ان يكون . وهو ضروري لنمو العقل والشعور بالذات ضرورة التنفس لنمو البدن واستمرار البقـــاء . وحسب الانسان فيـــه ان يتخطى معطيات التجربة والواقع المحسوس لا ليسخرها لأغراضه وغاياته ، بل ليفهم الكون ويسبر غوره ، وليبني نظاماً من الافكار والمعاني يغني بـــه مضمونه ويخصب حياته ويساعده على الوغول في اعماق الوجود .



٧ وظيفة الفلسفة والفائدة منها

ينعى الكثيرون على الفلسفة جمودها وبعدها عن الحياة والواقع وينظرون اليها شزراً .

انهم يتساءلون عن جدوى دراسة الفلسفة اليونانية او الفلسفة الاسلامية في هـذا العصر الذي تقدمت فيه فنون المعرفة العلمية فأخذ يشعر بالغصة بإزاء اهداف الفلسفة ويشكك في وظيفتها والغاية منها .

ما هي فائدتنا من معرفة الماضين من الفلاسفة حتى نُعنى بهم هـذه العناية اللاهثة؟وما هي تلك العلاقة التي تربطنا بهم؟ وبيننا وبينهم فواصل من الزمن، وفواصل من التفكير ، وفواصل من الاتجاهات وطريقة الحيـاة ، تباعدهم عنا اجيال وأجيال ؟

انهم لم يقدموا لنـا صورة صحيحة عن الكون والطبيعة والحياة ولم يكن كثير من آرائهم في جوانب المعرفة ناضجاً . فضلاً عن انهـا لا تعكس لنا في حياتنا نتيجة واقعية ملموسة . لا سيا ونحن نشهد كل يوم انقلابـاً جديداً في ذهنياتنا ومفاهيمنا وتحولاً هائـلاً في اتجاهاتنا الفكرية وفي إدراكنا للحقيقة الكونية في خضمّ هذا التطور السريع في العلم والصناعة .

اجل لقد فقدت الفلسفة ثقة الكثيرين اليوم . انهم يريدون ان ينصرفوا الى العلوم، فهي اجدى لهم وأقوم. وحسناً فعلوا، فنحن لا نريد لهم غير ذلك.

لكن ما معنى العلم بلا فلسفة ؟ وفي حوزة من نشأت العلوم ؟ او لم تكن جنيناً في احشاء الفلسفة، ثم ترعرعت ونمت في رعايتها حتى اذا استقلت عنها اخذت تتوقف في وصفها للأشياء عند عللها القريبة تاركةً للفلسفة الأم مهمة مواصلة السير بحثاً عن العلل البعيدة والمبادىء القصوى ؟ او لا يفتقر العلم الى اساس فلسفي يقوم عليه؟ ألم يكن تقدم الفلسفة من أهم بواعث التقدم العلمي؟ اوليس افضل العلماء من استطاع التفلسف في علمه ؟

ان تأخرنا العلمي من تأخرنا العقلي والفلسفي ، ولا بدّ من الانكباب على الفلسفة والعلوم العقلية لإنجاب المفكرين والعلماء . ان علوم اليونان لم تدخل ارض الخلاقة لو لم تدخلها فلسفة اليونان وعقلية اليونان . كما ان علوم العرب لم تدخل اوروبا اللاتينية لو لم تدخلها فلسفة العرب وعقلية العرب . وكذلك لا امل لعلوم اوروبا ان تغزو بلادنا اليوم ما لم نتقبل الفلسفة الاوروبية وطريقة التفكير الاوروبي ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة إنما هي اساس العلم ، ولأنه ما من ثورة اجتماعية او دينية او سياسية .. قامت إلا وكان وراءها فلسفة ما . فما التاريخ إلا تاريخ فلسفات وايديولوجيات وأفكار، وما الفلسفة إلا فتح للمجهول وسيطرة على القدر .

ان الفيلسوف لا يقدم لنا – مهما بلغ من سداد الرأي ونفوذ البصيرة وشمول النظر – حلولاً نهائية للقضايا الكبرى التي تشغل بال الانسان : اصله ومصيره وقدره والغاية من وجوده .. فكل ما يقدمه إنما هي حلول مؤقتة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والعصر والمرحلة التاريخية والاجتماعية والثقافية والحضارية .. وهذا هو سر مجد الفلسفة ولبابها وفيه تنحصر مهمتها في الحياة الانسانية .

ان الفلسفة ليست لعباً مدرسياً بالتصورات الميتة البعيدة عن اهتمام المجتمع

والانسان . فالفلاسفة لم يحيوا يوماً بمعزل عن الحوادث والتيارات التي تسود في مجتمعاتهم . بل لقد كانوا دائماً على صلة بهذه الحوادث والتيارات ان لم يكونوا في ذروتها ويأخذوا بقسط بارز فيها ، فانعكس ذلك في فلسفاتهم وترك اثاراً مختلفة في مذاهبهم التي تعبر عن تجارب حياتهم وآمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم. فمن الخطأ إذن ان يُنتزع الواحد منهم من بيئته ويلسى من حوله او ان تُبحث آراؤه منفصلة عن الظروف والأحوال المحيطة به . اجل من الخطأ دراسة المذهب الفلسفي على حدة كأنه جلمود من الصخر . فهو إنما يُدرس من حيث موضعه في نظام الافكار وسياق الحوادث ومن حيث تعبيره عن الحاجات والمثل والأماني التي تراود العقول وتدغدغ المشاعر ، في مرحلة دون اخرى وفي عصر بعينه ، وبالتالي من حيث دلالته على اتجاه فكري معين يضعنا في تيار الحضارة الانسانية العام . فهو حلقة من الحلقات ولمحة في تاريخ الفكر في صميم الجهد الذي يقوم به من اجل تفسير العالم وحل رموزه والتماس اسبابه وعلله ، ومدخل متعرّج غير مباشر الى العصر الذي نشأ فيه والبيئة التي انجبته والحاجات العقلية والاجتماعية التي تمخضت عنه . وهكذا فالمذاهب الفكرية إنما هي ظواهر حضارية نسبية معبرة لا يصح إغفالها او التغاضي عن معناها في كل دراسة علمية رصينة تتصدى لفهم حضارة من الحضارات والنفاذ الى طرق تفكير ابنائها ونمط حياتهم وأسلوب معيشتهم .



ومن هنا كانت دراسة الفلسفة ذات فائدة جليلة في إقامة الحياة العقلية كلها عند القدماء وتجميع ما يمكن تجميعه من عناصرها الأولية في محاولة لإعادة بنائها من جديد واستخلاص ما يراد استخلاصه منها على ضوء المعطيات والحقائق التي ذكرنا . ففي كل عصر وصل الى درجة معينة من التنظيم والوعي والتماسك ، وفي لحظات فذة فيه من تألق العقل ويقظة الوجدان وإشراق الروح ، يظهر رجال يمرّون في هذه الارض مرور الغمامات الخيّرة فوق

الصحاري البيد ، ثم يمضون وقد اعطوا ما أعجز عصراً بأكمله وربما مدنية بأسرها. من هؤلاء العمالقة رجال يمضون بالتفكير الفلسفي قدماً لأنهم يقومون بالتحليل الواعي لمعضلات الكون والحياة في مرحلة تاريخية بعينها وبصياغة نظرة زمنية – هي في ظنهم أزلية – شاملة في الإنسان والوضع الإنساني والمصير الإنساني في المخطط الكبير للأشياء .

فالفلسفة اذن انما وظيفتها التعبير عن الدوافع والاهتمامات والحاجات والعقائد والأفكار والمثُل والقيَم السائدة في احد العصور التاريخية وإعادة تنظيمها من جديد وتنظيم التجربة الإنسانية كلها كلما كان ذلك ممكناً . وهي في ذلك كله تتأثر –بطبيعة الحال وكما قلنا مراراً وتكراراً – بالمستوى العقلي السائد الذي يحدد مضمونها النظري الرئيسي، وبالعوامل الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية التي تحيط بها وبالموقف الذي تستمد منه عناصر الخبرة نظرتها الاساسية الى العالم ، وبالموروث الذي انحدر اليها من اجيال خلت وأصول غبرت . وهكذا فاذا كان الفيلسوف يوجز عصره ، فان فلسفته لا تنحصر في إطار هذا العصر وحده ، بل يمتدّ قليلاً الى الأمام والى الوراء في حركة متموجة مستمرة لتستلهم الماضي وتبني المستقبل في صراع الحاضر وتلاطم امواجه .



هذا ومن نافلة القول ان نذكر ان لكل عصر طابعه المميز ومزاجه الفكري العام . وكذلك لكل حضارة طابعها ومزاجها، اي طرق تفكيرها المميزة وجوّ الرأي فيها . فبعض الحضارات – كالحضارة اليونانية مثلاً – يسود فيها التفكير النظري . وبعض الحضارات الاخرى – كالحضارة المصرية القديمة مثلاً – يسيطر عليها التطبيق العملي . وبعض العصور تتميز بالروح الديني ، كما هي الحال في العصور الوسطى التي نحب ان نسميها بعصور العبقرية الدينية . وبعضها الآخر يتميز بالذهنية العلمية والتفكير الوضعي ، كما نرى في

العصر الحديث . والحضارة الواحدة قد يتبدل مزاجها من وقت الى آخر كما تبدلت الحضارة اليونانية. كذلك نجد ان العصر الواحد قد تنتشر فيه أمزجة حضارية مختلفة المشارب متعددة النزعات متباينة الاهداف والغايات كالعصر الحاضر . والعصر الواحد لا يعبر دائماً عن فترة زمنية واحدة . ففي إبان القرن العشرين نجد العصر الحجري والعصر الوسيط وعصر التنوير ... والمزاج الواحد لا يكون على درجة واحدة في الحضارة الواحدة والعصر الواحد بل قد يكون على درجات متفاوتة تختلف بحسب الافراد والجماعات .

وأمزجة العصور كأمزجة الافراد : فهي تتعارف وتتناكر وتأتلف وتختلف . وهذا هو السبب فيما ننكر على القدماء من فلسفات ومذاهب لا تروق لنا اليوم . فليت شعري! كيف تروق لنا وهي من مزاج غير مزاجنا ؟ وتعبر عن عصر مختلف عن عصرنا ؟ وتنبع من اهتمامات ومشاغل لا تمت الى اهتماماتنا ومشاغلنا؟وتتصل بمجموعة مركزية من المشكلات ليست مشكلاتنا؟

لكنها اذا كانت لا تثيرنا لبعد الشقة بيننا وبينها فانها لا تفقد قيمتها التاريخية . فالمسافات الشاسعة التي تفصلنا عنها لا تبرر ابداً عدم اهتمامنا بها لا سيما وأنها هي وسيلتنا الوحيدة للاتصال بالقدماء واستئناف الحوار معهم والوقوف على مدى تأثيرهم في العصور التي أعقبتهم . فالفلسفة اليونانية من اهم عناصر الحياة العقلية للعرب في القرون الوسطى : فلا بدّ من دراسة هذه الفلسفة لكل من يتصدى لتطور التفكير عند العرب والمسلمين . وكذلك الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي كان لهما أثر عميق بالغ في افكار الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى وتصورهم للعالم وتوجيه دراساتهم ، كما كانا حلقة الوصل بين الفكر اليوناني والحضارة الاوروبية الحديثة . وإذن فلا بدّ من دراسة كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي لكل من يتصدى لتطور الفكر الاوربي في مراحل التاريخ . وهكذا فدراسة الفلسفة أيا كانت جزء لا يتجزأ من دراسة تاريخ الحضارة العام .

ومـا دامت كل فلسفة تابعة لمزاج العصر ، فلا نتوقّع من دراسة تاريخ الفلسفة في عصر من العصور وتسجيل أحداثـه وتطوراته ان نتلقى دروساً تفيدنا في التفكير في القرن العشرين. او حلولاً للمشاكل التي تلحّ علينا اليوم . « فلا ينبغي ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه ، كما يقول رينان Renan ، فتاريخ الفلسفة هو في حقيقة أمره سجل للتطورات التي مرّ بها الفكر الإنساني في مختلف مراحله ، اكثر منه حشداً مبرقشاً من المعلومات المفيدة . وهنـا تكمن اهميته .

اجل، لا يجوز ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه. حكمة بالغة يجب ان نضعها نصب أعيننا. فلا نطمع ان نجد في فجر المعرفة الإنسانية افكاراً تشبه افكارنا او حكمة تضارع حكمتنا او لهـا معنى بالنسبة الى نظرياتنا العلمية ومفاهيمنا الحديثة . فالأفكار والآراء والنظريات التي نجدها عنـد اليونان او عنـد خلفائهم من العرب من الطبيعي ان تبدو لنـا اليوم بعيدة عن الاهتمام المركزي للفلسفة ، غير انها كانت في الماضي ذات علاقة وثيقـة بالتفكير الفلسفي عند اليونان وجوّ الرأي الذي يسود بينهم . واذا لم يعُد لهـا اليوم اي معنى او وظيفة، فقد كان لها في يوم من الأيام اهمية مركزية وكانت المحور الذي يستقطب حوله ثـلة من الفلاسفة والمفكرين وقادة الرأي وجدوا ان حياتهم بواسطتها ذات معنى وعالمهم معقول . وكذلك الفلسفة الإسلامية ونمط التفكير الإسلامي وطريقة المسلمين في حل مشاكلهم ومعضلات حياتهم –كانت تعبيراً صادقاً عن الحيـاة العقلية للمسلمين في القرون الوسطى ورُؤاهم الشاملة للوجود والحياة والمصير الإنساني. فلقد استطاع فلاسفتهم وعلماؤهم ومفكروهم ان يؤثروا في حياة أمتهم وشعوبهم وأن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وأجواء فكرية لا معنى لها إلا بالنسبة اليهم ولا مندوحة لدارس القرون الوسطى من تعمقها والإحاطة بها .

على هذا الأساس ينبغي بالطبع دراسة آثار الأقدمين وتقديرها ، بل هنا تكمن اهميتها . انهـا تبين لنـا المستوى الذي بلغته المعرفة الإنسانية في عهد

تفصله عنا مئات السنين . وطبيعي اننا اذا نظرنا اليها اليوم بمعايير عصرنا وثقافتنا وجدنا انها في كثير من جوانبها بضاعة مزجاة وأنها لا تخلو من السذاجة والسقوط وأن المتحف اولى بهـا من عيون الكتب . ولكن حسبها انها كانت في يوم من الأيام تجعل للحياة معنى وغاية وأنهـا كانت تلك الحلقة الضرورية في تطور المعرفة الإنسانية حتى بلغت مبلغها اليوم .

فلا نطلب من القوم اذن ان يجيبوا عن الأسئلة التي تطرح علينا اليوم ولا ان يقدموا لنا حلولاً للمعضلات والمشاكل التي تواجهنا . فقـد كان لهم من المشاكل والمعضلات ما يغنيهم كما طرح عليهم من الأسئلة ما يكفيهم . فلندعهم وشأنهم !

ان الاعتراضات التي يوجهها الفكر المعاصر لليونان ثم للعرب من بعدهم لا تقلل ابداً من فضل اليونان والعرب على الانسانية جمعاء ولا من الاحترام الذي نكنه لهم . فليس المهم في تاريخ الفلسفة ان نقبل آراء افلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ... فهذا أهون الاشياء . وإنمـا المهم ان نقرأ آثارهم ونفهمها وننقدها . وما اكثر ما نرفض من آرائهم . ولكن مـا أعظم ما يبقى من هذه الآراء بعد غربلتها واستبعاد ما ينبغي استبعاده منها . فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض . وهـذا الذي يمكث في الارض بعـد عملية التنخل والغربلة هو على قلته عميق الدلالة كبير المغزى. فليس على النوابغ بأس ألا نقبل منهم كل ما خلّفوا لنا ، وإنما علينا نحن كل البـأس ألا نقرأهم وألا نستنطق آثارهم ، وأن نزري بهم ونستخف بجهودهم ، لا لشيء إلا لأنهم يخالفوننا في طرق البحث وأساليب التفكير والنظر ، وبالتالي ان نتعامى عن العبء الذي حملوه والدور الذي قـاموا به في توعية جيلهم ومجتمعهم وفي تبديد الظلام من حولهم ، ثم في تطور المعرفة الانسانية وإغناء مضمونها وزيادة مـا فيها من خصب وثراء . فإذا رأيناهم لم يصلوا الى الأغوار البعيدة التي يتفجر منها الماء فقد كفونا الحفر والتنقيب ووطّأوا لنـا الارض .

ما أبعد الفرق بين من يقتحم ساحة القتال لا سلاح له إلا السهام والقسي وبين من يغشاها مدرّعاً بأسلحة العلم الحديث ومعدّاته ! ما أعظم الفرق بين الضوء الخافت ينبعث من زيت القنديل وبين النور يشعّ من غــاز النيون ! ولكننا مع ذلك لا يسعنا إلا ان نعجب بشجاعة اصحاب القسي والنبال ورباطة جأشهم امام قوى الطبيعة الغشوم وأن نثني على الأضواء الخافتة تومض من قناديل الزيت، لأنها على خفوتها كانت تشقّ الظلام وتصدع الليل الداجي.

فإذا رأينا القدماء قــد غفلوا عن حقيقة تنبّهنا نحن اليها او اغلق عليهم موضوع فُتحت لنا أبوابه ، او أدركهم وهن في الرأي والنظر، فحقيق بنا ان نقدّر ظروف القوم ونرجع القهقرى عــبر العصور لنعيش معهم ونرى كيف كانت وسائلهم الى الفهم والإدراك ، وأنا زعيم بعد ذلك بأننا سنكون اكثر رفقاً بهم وأقلّ تثريباً عليهم وأدنى الى الإقرار بفضلهم والعرفان بجميلهم !

واذا كانوا لم يخلوا من العيوب، فان لهم كثيراً من الحسنات . فكل مفكر عملاق ، وكل عالم فذ ، وكل فيلسوف عظيم يشاطر معاصريه اكثر مفاهيمهم ومعظم افكارهم وآرائهم ، وبهذا الطريق فلا يخلو من أخطائهم ومغالطهم ، وان انفرد دونهم ببعض الآراء الجريئة والنظريات المبتكرة وأضاف الى مكتسباتهم الفكرية ورصيدهم العقلي حقائق جديدة لا يسمون اليها . ولذلك فالحكم عليه لا يكون بتعقب سقطاته ، وانما يكون بالوقوف على مدى مــا وضع من لبنات جديدة ارتفع بهــا صرح المعرفة وازداد بها علواً وشموخاً . فليس بين العظماء من لا يخطىء او من يعد عظيماً لانه لم يخطىء ، ليس بينهم من ينجو من ضغط الآراء والمعتقدات السائدة في عصره ، ليس بينهم من لا يشترك مع معاصريه في معظم ما يقولون ويفعلون ، من لا يستبقي منهم بقايا لا يوفّق دائماً للنزوع عنها . والبطل البطل هو ذلــك الذي لا يحني الهامة امامهم ولا يسير مع القطعان البشرية الى حيث يريدون له ان يسير، بل يخرج على بعض ما يقولون ويفعلون ، لا حباً في الخروج بل تقويماً للاعوجاج ، إنّ

يريدُ إلا الاصلاح . ولا تثريب عليه بعد ذلك انه تعثر في طريقه وأنــه لم يقدر له ان يجتث جميع الرواسب الضارة والمخلفات المؤذية التي تسربت من مجتمعه . فحسبه انــه حمل المشعل وأضاء المحجة وأشرع الباب ، وانطلق يستحث الخطى لا يلوي على شيء ولا همّ له الا تثقيف العقول وتنوير الأذهان.

بعد هذا الاستطراد الطويل في وظيفة الفلسفة وأهميتها والفائدة المرجوة منها نود ان نستدرك بالملاحظة التالية :

لقد ترددت كلمة (فائدة) هنا كثيراً مقرونة بالفلسفة مضافة اليها ، مما يؤذن بشرعية هذه الاضافة وصحتها. فهل تُطلب الفلسفة حقاً لفائدة مرجوة منها ؟ في رأينا ان الانسان لا يليق به ان ينشد الفائدة ويتوخى النفع في كل خطوة يخطوها ، لان ذلك مما يتنافى والكرامة الانسانية . فاذا كان الانسان يختلف عن الحيوان في شيء فانما يختلف عنه في قدرته على تخطي واقعه المادي ومعطياته المحسوسة . وبالتالي مطالبه العاجلة ومنافعه الآنيّة ليخلو الى ذاته ويعيش قليلاً في عــالم المعاني . فلئن كانت الفلسفة لا تطعم خبزاً كما يقول الكثيرون تندراً ، فان الانسان لا يعيش على الخبز وحده . فهو كما يتغذى بالخبز فانه يتغذى كذلك بالمعاني . وكما يضرب في الأرض طلباً للرزق الحلال، كذلك تغريه الرحلة الى داخل ذاته ، الى حقيقته المجردة ليحصل على اجابات عن الأسئلة التي تؤرق حياته . وكما اننا جميعاً نعنى بدراسة الأشياء ، فاننــا نهتم ايضاً بالبحث عن حقيقتنا ومبررات وجودنا ، واذا كان انعتاق الفكر من عــالم الاعيان الى عالم الاذهان امراً عسيراً صعب المنال ، فانه مع ذلك ضروري كالتنفس وطلب القوت سواء بسواء. فاذا كان الانسان يقتات بالخبز فانه يقتات ايضاً بالافكار ، واذا كانت الفلسفة لا تصنع خبزاً فان في وسعها ان تصنع افكاراً، والافكار – لا الخبز – هي التي تصنع الشعوب ، وان كان الخبز لا غنى عنــه في صناعة الشعوب ، لكنه على كل حال ليس هو الذي يصنعها ، وانما هو يصنع الحد الادنى منها . انه يحفظ عليها رمقها ، ولكنه

لا يفتح لهـا باب التاريخ . فالتاريخ لا يدخله الا اصحاب الافكار . وحتى الخبز نفسه فان الفكر هو الذي سخره لاغراض الحيـاة وصنع منه غذاء . فلولا الزراعة التي هي اكتشاف انساني بحت ، للفكر فيه اكبر نصيب، ولولا ما يتبعها من حصاد وتذرية وطحن وعجن.. لما كان خبز ، ولاعتمد الانسان ـ كالحيوان - على ما تجود به الطبيعة . فالفكر اذن اهم من الخبز ، لأنـه عندما لم يجد كفايته فيا تجود به الطبيعة قام بملاحظات وتجارب مكنته من معرفة خصائصها والسيطرة عليها .



نعود الى الفلسفة والفائدة منها . ما فائدة الفلسفة ؟

سؤال مخجل حقاً ! فنحن لا نسأل هـــذا السؤال عن الموسيقى والشعر والرسم والنحت والأخلاق .. الخ . وإذا كان الشعر يكشف لنـا عن الجمال الذي لا تدركه أعيننا الغريرة ، وإذا كانت الموسيقى تخلق لنا جواً من الصفاء والمتعة يعبق بالرؤى والأحلام وينقلنا الى حيث آلهـة الاولمب ، فإن الفلسفة تسمو بنا فوق ذواتنا وتهبنا الشعور بالوجود العميق وتوغـــل بنا في حقائق الأشياء .

ان الحيوان ينزوي في بقعة فجة من الارض تجود عليـه الطبيعة بهـــا ؛ وأمـا الانسان ففضلاً عن انه لا ينتظر عطف الطبيعة ، يبني بيده بيتاً يزينه باللوحات الزيتية والأزهار : وهـــذه الأشياء « عديمة الفائدة » حقاً ، ومع ذلك ففي « عدم فائدتها » يتمثل جمال الفن المجرّد . ان العمال والفلاحين اكثر « فائدة » لنا من الشعراء والمصورين والنحاتين، ومع ذلك لا يقل تعلقنا بهؤلاء عن اولئك، ان لم يكن يزيد عليه درجات ودرجات.. بل ان الشعراء والرسامين والنحاتين لا يساوون شيئاً في موازين الفائدة ومقاييس المنفعة، بل انهم فيهذه الموازين جماعة من الطفيليين المتسكعين الذين هم عيال على الكادحين والأعضاء العاملين ! ان الشعراء لا يقولون غـير الاخيلة والأكاذيب والمجون ،

وفي كل واد يهيمون ، ومع ذلك فإن الذين يصدقون في القول والعمل تافهون بالقياس الى هزيود وهوميروس وهوراس وعمر بن ابي ربيعة وأبي نواس والمعري وشكسبير.. ولا يفعل الرسامون والنحاتون إلا اهراق الزيت والقماش وتبديد الرخام والمرمر ، ومع ذلك فإن الانسانية لا تقدّر من يشق الطرق ويبني ناطحات السحاب مثلما تقدر فيدياس ورافائيل وميكل الخ .. انها لا تمجّد العمال والفلاحين مثلما تمجّد اصحاب الروائع والآثار الفنية الخالدة .

ثم أي فائدة تجنيها الأم من حدبها على فلذة كبدها المريض وقيامها الليل سهراً على راحته ؟ ما الفائدة من إغاثة الملهوف وإنقاذ الغريق واحتمال الجوع والعطش والعذاب والتضحية بالنفس في سبيل مبدأ او هدف بعيد لا يجلب لصاحبه أي منفعة عاجلة،لكنه يحدوه أمل خفي انه اذا تحقق جلب للأجيال المقبلة وللانسانية جماء الخير والبركة والغبطة والسعادة ؟

فليت شعري! علام يدل كل اولئك ان لم يكن يدل على ان عنصر الفائدة ليس كل شيء في حياة الانسان ، بل لعله اتفه الأشياء وأقلها شأناً . فكما انه يطلب المادة ويجري وراءها فإنه يهفو الى القيم والمثل والمعاني ، لا لجر منفعة او دفع مضرة ، بل تذوقاً لها واستمتاعاً بها . انه لا يسعى الى ملء بطنه وجيبه فقط ، بل يهمه ايضاً الشعور بوجوده . انه إنما يصبو الى اشياء ليس في خزانة المادة الجامدة ما يشفي غليلها ولا تروي ظمأها حياة القصور .. فله بدن عار يطلب الماء والغذاء والكساء ، وله نفس غرثى تطلب الحق والخير والجمال .

فحسب اللوحة الزيتية والأثر الفني او — على الأقل — باقة الزهر ان تدخل في البيت معنى جديداً وتشيع فيه جواً من السكينة والأنس بالذات وبالآخرين ، حتى يقبل الانسان عليها ويهرع الى اقتنائها . وحسب الموسيقى ان تهز المشاعر وتصقل الأذواق حتى يتجشم الانسان في طلبها كل صعب . والفلسفة شيء من هذا القبيل . فهي عند افلاطون « اسمى ضروب

الموسيقى » [1] ، بل هي عند سقراط « اعظم الفنون جميعاً » [2] فلئن كانت اصالة في الفكر ، فهي ايضاً رقة في الحس وغزارة في الخيال وسمو في الذوق والشعور . انهـا وليدة الإحساس العميق بالجمال الأسمى الذي يلف الكائنات جميعاً بوشاح واحد . فالفيلسوف – كالفنان – يحس ويستلهم بعقله وشعوره وخياله ومزاجه وذوقه جميعاً. وحسب الكون ان يكون مدار العقل والفكر والشعور والوجدان حـتى يكون الفيلسوف والفنان اخوين شقيقين يستشعران في الكون قوة جمالية واحدة تتخذ تعابير مختلفة ! وإلا فماذا عسى ان تكون الفلسفة إن لم تكن في عداد المآثر الفنية العظيمة التي أبدعتها الروح الانسانية في مختلف مراحل حياتها لتفيض على ما يقع لها في دنيا التجربة صورة لهـــا معنى وغاية ؟ ماذا عسى ان يكون معنى الحياة والوجود والمصير الانساني كله لولا خيال بعض الفلاسفة وإلهاماتهم وتجرّس معانيهم ، ولا سيا في هذا العصر الذي يتميز بضعف الشعور بالمصير الانساني ومعنى الوجود الانساني ؟ فليس كالفلسفة ما يساعد على المقاومة ويفتح امام كل واحد موارد الحياة والتجديد الروحي ، في عصر تزداد فيه لغة العلوم تجريداً يوماً بعد يوم وتمعن فيه مأساة الحياة تمزقاً بعد تمزق وشعوراً بالغربة والضياع. فهي بتوكيدها لمعنى الحيـــاة وقيمة الوجود الانساني وبتحريرها لثروات باطنيــة جديدة تقضي على مفعول الآلة والتجريد في نفوسنا وتزيل الخواء واليأس في حياتنا وتعيـد اليها المتعة والطمأنينة .

فبدون الفلسفة، وبالتالي بدون الشعور بالذات ومعنى الوجود يصبح الانسان شيئاً من الأشياء ، ويصبح وجوده سخيفاً تافهاً لا يساوي جناح بعوضة . ففي الفلسفة إذن غنىً وأي غنىً ، بل فيها كل ما في العالم من غنىً وثراء .

---

١ – افلاطون فيدون ص ٦١ .

٢ – افلاطون : آخرايام سقراط – الترجمة العربية ص ١١٩ .

٨ بين الفلسفة والعلم

ان التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة حديثة العهد ، وذلك لأن العلم لم ينفصل عن الفلسفة إلا في القرن الثامن عشر. فقد اختلطت في أذهان القدماء المعرفة التي تستند الى الملاحظة بالمعرفة التي تعتمد على النظر العقلي المجرد . فلما وضعت مناهج البحث العلمي في القرن السابع عشر أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية اخرى ، عن طريق المنهج الذي تصطنعه كل منها . فإنما المنهج هو الذي يحدد موضوع الدراسة : فالقول بأن العلم يتميز بمنهجه التجريبي إنما يعني ان موضوع دراساته ظواهر جزئية محسوسة ، إذ غير المحسوس لا تتيسر دراسته بمناهج الملاحظة الحسية .

لذلك نقول في التفرقة بين العلم والفلسفة ان العلم له عدة خصائص اهمها :

١ — انه يعتمد على التجربة والملاحظة .

٢ — انه يصنف الظواهر الطبيعية الجزئية في طوائف متمايزة فيختص كل علم بدراسة طائفة واحدة فقط منها . فهناك طائفة الظواهر التي يدرسها علم الحيوان ، وطائفة الظواهر التي يدرسها علم النبات الخ .

٣ – انه وصفي تقريري ، لا تفسيري ، بمعنى أنـه يكتفي بالكشف عن العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية ، دون ان يتعداها الى مـا وراءها من البحث في طبيعتها وإدراك كنهها والحكمة من وجودها الخ .

٤ – انه يفرض وجود الأشياء والمدركات العقلية او القضايا الأولية التي تستخدم للدلالة عليها ، دون ان يعبأ بما اذا كانت هذه الاشياء موجودة حقاً او ما اذا كانت المعاني التي تدل عليها صادقة صحيحة. فالفيزيائي مثلاً يفرض وجود المادة ويسلم بمجموعة من المفاهيم (مبدأ الهوية او قانون عدم التناقض مثلاً) لا يمكن تقدم علم الفيزياء بدونها . وكذلك علم الهندسة يفرض وجود المكان ويسلم بطائفة من المعاني يسميها مصادرات Postulats لا قيـام لعلم الهندسة بدونها . وكذلك كل علم له فروضه ومسلماته وله قضاياه الأولية التي لها حرمتها ولها قداستها .

٥ – ان تاريخ العلم ليس جزءاً منه . فكثير من علماء الطبيعة لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الطبيعة ، لا يعرفون رأي افلاطون وأرسطو في مسائل هذا العلم مثلاً . فكم من العلماء يجهلون ماضي علومهم .

وأمـا الفلسفة فلها خصائص اخرى تكاد [1] تكون مضادة للخصائص السابقة :

١ – فالفلسفة تعتمد على التفكير المجرّد والنظر العقلي البحت .

٢ – ثم هي تدرس العالم في كلياته لا في جزئياته . فكل عـلم من العلوم يختص بفرع واحـد فقط من فروع المعرفة ويدرس جانباً من جوانب الوجود لا يتعداه . اما الوجود ، ككل الوجود في شموله واتساعه ، الوجود المطلق ،

---

١ – قلنا « تكاد » ولم نجزم بالتضاد التام بين خصائص كل من الفلسفة والعلم ، لأن الفلسفة اخذت في هذه الايام تتجه اتجاهاً قوياً نحو العلم ، كما ان العلم بدأ يفلسف كثيراً من قضاياه ويخوض في اشياء كانت حتى عهد قريب وقفاً على الفلسفة .

بصرف النظر عن ان يكون هذا الشيء او ذاك، بصرف النظر عن ان يكون انساناً او حيواناً او نباتاً او جماداً ، فليس بين العلوم جميعاً علم يتصدى لدراسته . فالعلم الوحيد القادر على استيعاب ذلك كله ، او قل علم العلوم جميعاً او العلم الكلي إنما هو الفلسفة .

٣ – واذا كان العلم وصفياً تقريرياً فإن الفلسفة تتجاوز التقرير الى التفسير . وإذا كان العلم ينحصر في بحث الظواهر فإن الفلسفة تهتم بما وراء الظواهر . فهي استكناه لحقائق الأشياء وتعمق لوجودها وطبيعتها وتفسير لكينونتها وعلة وجودها والغاية منها .

٤ – اذا كان العلم يسلم بوجود الأشياء والقضايا الأولية التي تدل عليها ولا يجيز لنفسه ان يمسها او ان يهتك اسرارها ، فإن الفلسفة هي كاشفة الاستار وهاتكة الحرمات . انها لا تسلم بشيء اذا لم يؤد اليه العقل والبرهان ، أما التجربة الحسية فلا تقيم لها كبير وزن ، إذ يمكن ان تكون خداعاً حسياً . فالعقل اصدق من التجربة ، والبرهان أدعى للثقة من الواقع المحسوس ، ان العلم يكتفي بالملاحظة والتجربة ، فهما اداتاه الفعالتان لبناء صرحه الشامخ . لذلك لا يخطر له على بال ان يتساءل عن قيمة التجربة والملاحظة او ان يتشكك في امرهما ، وأما الفلسفة فإنها لا تكتفي بالتساؤل عنها والتشكيك فيها ، وإنما هي تتساءل ايضاً عن قيمة المعرفة العلمية نفسها والمبادىء التي تقوم عليها . بل ان العلم نفسه ما هو إلا حقيقة واحدة من حقائق كثيرة تعالجها الفلسفة ! ماذا اقول؟ حتى العقل الذي هو عمدة كل نظر فلسفي، والذي هو من الفلسفة بمنزلة الملاحظة والتجربة من العلم لم يسلم من هجوم الفلسفة ! وكم من فيلسوف عملاق كفر ببضاعة العقل وعدل عنه الى غيره !

٥ – ان تجاهل الماضي ممكن في العلم متعذّر في الفلسفة . فتاريخ العلم غير تاريخ الفلسفة . ان تاريخ العلم هو شيء آخر غير العلم ، وأما تاريخ الفلسفة فهو جزء من الفلسفة . ان تاريخ العلم ليس جزءاً من العلم وإنما هو الجزء الفاني

من العلم ، انه الخطوات التي تعثرت والمحاولات التي انتكست او المغالط التي اقترفت قبل الوصول الى الحقيقة العلمية. اجل ان تاريخ العلم قد بلي وَخلِق ، وأما تاريخ الفلسفة فـلا يبلى . انه في تجدد دائم وشباب مستمر . فالمشاكل الرئيسية التي اثارها الاغريق قبل الميلاد لا تزال تثار اليوم بعد عشرين قرنـاً من الميلاد ، وستظل تثار في الغـد القريب او البعيد ، لم تتغير موضوعاتها وابهات المسائل فيها ، وإن تغيرت طرق معالجتها والحلول التي توضع لها .

فالفلسفة بحر لجي لا غاية له ولا انتهاء . انها كالأزل ، كالأبد ، كالخلود ، كالوجود ، كالفكر ، كاللانهاية،لا اول ولا آخر.بل هي غمر بلا قعر، وخضم بلا سطح ، وبحر بلا شط ، وأفق بلا حدود .

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الفلسفة والعلم فهناك صلات ووشائج وثيقة تربط بينهما . فالفلسفة بغير عـلم عاجزة . فليت شعري ، كيف تنمو الفلسفة بدون روافـد المعرفة المكتسبة بالملاحظة الامينة والبحث الصادق والتنزه عن الهوى والغرض ؟ أفلا تجمد في مومياء المدرسية الكثيبة بابتعادها عن تيار الفكر العالمي وعدم وصول دم جديد اليها ؟

لكن العلم بغير فلسفة توجهه قليل الرؤية اعمى. فهو لا يستغني عن الفلسفة تمـده بالأسس والمناهج والعلاقات والقدرة على الربط والتعليل والشمول . فبدونها يظل العـلم اشتاتاً متفرقة وأوصالاً مقطعة ، لا رباط بينها ولا جامع يجمعها .

وهكذا فالعلم يغذي الفلسفة بنتائج اختباراته ، والفلسفة تمد العلم بالنظرة الكلية الشاملة والمعنى المرشد والتعليلَ الأصيل . ولا شك ان تساند العـلم والفلسفة قـد أدى الى تقدم العلم ونضج المذاهب الفلسفية واطراد النمو في الفكر والحضارة [١] .

---

١ – هناك فروق اخرى كبيرة بين العلم والفلسفة لا يمكن ان نأتي عليها جميعاً في هذه العجالة ومن اراد التوسع فيها فليرجع الى كتابنـا « المسألة الفلسفية » : الصفحات ٩٤ – ١٣٣ في منشورات عويدات .

القسم الثاني

الفلسفة اليونانية

١ اليونان وأنماط التفكير عند الشرقيين

في حياة الأمم والشعوب قمم عالية من الشموخ والنضج تعقبها منخفضات سحيقة من الإنحدار والهبوط . فلا تكاد الأمة تزهو وترتفع ، ولا يكاد نجمها يتألق معبّرة عن ذلك بثُلة من عباقرة الفكر والأدب والفن وبنظام من الحكم الديمقراطي والحياة الدستورية والعدالة الاجتماعية — حتى تذهب ريحها ويجفّ نسغها ، وتنضب قرائح بنيها، ثم تستغرق في سبات عميق يصعب جداً — ان لم يتعذر — ايقاظها منـه . فللأمم أعمار كما للناس أعمار ، على حـدّ تعبير ابن خلدون . وما فات من العمر فلن يعود .

وفي قمـة سامقة من قمم الصعود الإنساني ارتفع الأغارقـة وباهوا الأمم والشعوب بسخـاء عطائهم وعظم تراثهم ودقـّة احاسيسهم وسمو مشاعرهم . فلقد مرّوا في هذا العالم كما يمرّ الغمام فوق ارض قفر وواد غير زرع ، فكانوا كالأمل المشرق في عتمة اليأس . ثم مضوا كالحلم تاركين وراءهم الخضرة والنضرة والرواء لقوم غراث عطاش .

فإلى اليونان انما يرجع القسم الأكبر من تراثنـا العقلي ومجدنا الفكري ، ولهم تدين الإنسانية بجلّ منتجاتها الفلسفية والأدبية والفنية . فقـد شمخ بهم

التاريخ وامتدوا بأيديهم على رؤوس الايام وهام الحقب وغزوا بأفكارهم خيرة العقول والأفهام . ان كل ما قيل ويقال في وصفهم ادنى مما يجب لهم . فهم كالشمس في رابعة النهار يرتد البصر عنها خاسئاً وهو حسير اوحسبهم فخراً ان اللحظات الفذة في تاريخ الأمم والشعوب التي أعقبتهم تعبق بنفحاتهم ويفوح منها شذى أريجهم .

لقد قهرهم الغزاة عسكرياً ، ولكنهم قهروا غزاتهم حضارياً ! فاذا بهؤلاء يركعون بين خرائب اثينا ويقبلون مواطىء أقدام الفلاسفة اليونان وشعرائهم ومصوريهم ويغادرون الأرض التي قدسها الفكر وقد هانت مطامعهم وصغرت حرابهم ولانت قسيهم ونبالهم . وبعد أن كانوا غزاة تافهين وبرابرة عتاة جبارين، اذا بشوكتهم تنخضد، واذا بقناتهم تلين، واذا الناس غير الناس... لقد صقلتهم اثينا وهذبت مشاعرهم أطلال المدينة العظمى ، وجعلت منهم رسلاً للفكر والحضارة .



اجل، ان اليونان هم اساتذة العالم القديم والأوسط والحديث. كيف لا وهم رواد النزعة العقلية في العالم وطلائعها ، وهم جنود الفكر الخالص الذين آمنوا بالعقل كأول من آمن وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة ، لا لتحقيق مغنم او دفع مغرم . فطلب المعرفة لذات المعرفة، اي للمتعة العقلية التي تنتج عنها ، بدعة جديدة ابتدعها الأغارقة وكانت مزيتهم الاولى التي فاخروا بها أمماً سبقتهم او عاصرتهم ، والتي كانت نبراساً لأمم اعقبتهم . فالفلسفة اصلها يوناني ، وروحها يوناني وعبقريتها يونانية . وما من فكر اشرأب او فيلسوف قام او رجل أوتي الحكمة وانثالت عليه المعاني ، إلا وبدأ باليونان وبنى فلسفته على اساس من فلسفة اليونان ، وأبرز افكاره وآراءه من خلال افكار اليونان وآراء اليونان ، فأعظِمْ باليونان اساتذةً للفكر والحضارة ، وأكرم بهم رسلاً للحق والخير والجمال !

لقـــد أوتي اقوام كثيرة قبل اليونان حكمةً وفكراً وحضارةً وفنـاً ، ولكن الحكمة التي اختص بهـا اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فلئن توصلت بعض الحضارات السابقة الى كثير من الحقائق التي عرفها اليونان إلا انهـا لم تستطع ان تصوغ ذلك في منهج موحّد سليم ونظرية عقلية متماسكة وفي كل منسجم شامل .

هذا وان فضل اليونان علىغيرهم من الأمم والشعوب ليس في وضع المشاكل والحلول المناسبة لها بقدر ما هو فيقدح الزناد وإطلاق الشرارة الاولى للتفسير العقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال ، والبعيد عن الهوى والاسطورة والتقاليد الدينية ، وبالتالي البعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل . فالبدء والانطلاق يتطلبان دائماً أصالة وعبقرية ووعياً لا تتوفر إلا في التفكير المبدع والعملالخلّاق. فاليونان هم أول من قدم المنهج وأشرع الطريق، وأول من وضع الأسس وحدّد المشكلات والاتجاهات الرئيسية التي سارت عليها الفلسفة حتى اليوم .

وليس معنى هذا ان الأمم الشرقية خلَتْ من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي. كلا. فلقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية. لكن هذه العناصر لم ترتقِ الى مستوىالبحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة ، بل لقـــد ظلت محجوبة بسحب كثيفة من المذاهب الدينية والأساطير الشعبية والاهتمامات العملية . فضلاً عن انها ظلت مفككة مقطعة الأوصال . ومع انها لم تستطع ان تتخلص من هذه الشوائب لتتبلور وتستقل بنفسها، إلا انه كان فيها أصالة لا تُنكر وكانلها طابع متميز وملامح تركت آثاراً واضحة في التفكير اليوناني، و — عن طريق هذا التفكير — فيالتفكير الانساني كله .

ولبيان خصائص كل من التفكير اليوناني والتفكير عنـد الشرقيين ، نلقي نظرة عجلى على صور التفكير عند الأممالشرقية القديمة التيكانت لها حضارات عريقة او تقاليد عقلية راسخة وكان لها شأن كبير في التاريخ القديم .

١ - نمط التفكير عند المصريين

ولنبدأ بالمصريين . فقد كان الشغل الشاغل لحكماء المصريين القدماء وكان أكبر همّهم تطهير النفس الانسانية وإعدادها للانتقال من دار الفناء الى دار البقاء. وأما التفكير النظري البحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول الى الحقيقة المجردة فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم ومقتضى حياتهم ، او قل انه يأتي في المرتبة الثانية اذا لم نقل في المرتبة الثالثة والاخيرة في سجل اهتماماتهم. ولذلك فلم يستطيعوا ان ينجبوا اي مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح. فالتعاليم التي جاء بها حكماء مصر القديمة رغم عظمتها ووصولها الى درجة عالية من السموّ الخلقي، ورغم الجهود التي بذلوها لإقامتها على فكرة التوحيد ، إلا انها ظلت تدين بعبادة آلهة محليين ، كما كانت تفتقر الى معايير عقلية يضبطها المنطق ويكبح من جماحها الغيبي ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وإيمانها بالطلسمات والخوارق . وبذلك فان العنصر الخلقي يضيع في هذا الخليط المشوش ويصبح حطاماً [١] .

وبعبارة اخرى، ان النصوص العظيمة التي أفصح فيها حكماء مصر القدماء عن سموّ تصوّرهم للاخلاق وخلود النفس والعقاب في الحياة الثانية ، تبدو على حد قول البعض « كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جداً تضيع في خضمّ واسع من النصوص السحرية » [١] .

واذا كان قدماء المصريين قد وصلوا في الهندسة الى كثير من الحقائق ، إلا انهم لم يجعلوا من الهندسة علماً ذا علل ومبادىء ولم يصلوا الى نظريات تشبه نظريات اقليدس ، وإنما هي افكار متفرقة لا تماسك فيها ولا رابطة بينها ولا جامع يجمعها كشأنهم دائماً في منتجاتهم الاخرى وسائر أقاويلهم ووجوه نشاطهم .

---

١ — انظر : Jacques Chevalier : Histoire de la pensée, t I, p. 36.

« أما الاكتشاف الحقيقي لعلمي الهندسة والحساب بنظرياتها وقواعدهما ، مع البرهان النظري على صدقها صدقاً يعمّ كل الحالات الجزئية ، فمن اسرار الحضارة اليونانية »[1] .

٢ ـ نمط التفكير عند الايرانيين

ولئن عجز المصريون القدماء عن الوصول الى عبادة إله واحد رغم ما قد بذلوا من جهود صادقة في هذا السبيل، فان الديانة الايرانية القديمة ظلت دائماً يشوبها التفكير بوجود اصلين قديمين مدبرين للعالم هما : اهورا مزدا (Ahura Mazda) إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات في هذه الحياة — وأهريمان (Ahriman) إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين . فتقسيم الكائنات الى طاهرة ودنسة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ، بين الألوهية والإنسان ، هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يعرضه الكتاب المقدس لدى الايرانيين : الزند افستا (Zend Avesta) .

ان ديانة الزند أفستا هذه تمتاز بالتوازن العقلي الذي يسود فيها وبسمو التفكير ، كما أن فكرة الألوهية فيها على جانب عظيم من العلو والرفعة ، غير انه يتخللها —وهذا هو طابعها المميز كما هو آفتها ايضاً — ثنوية جذرية كما قلنا ظلت تنمو وتكبر عبر الاجيال دون ان يستطيع التفكير الفارسي ان يتخلص منها ، فضلاً عما فيها ايضاً من عناصر قديمة تتصل بعبادة النار والشجر والنجوم والشياطين[2] .

والأخلاق بدورها تنبثق من هذه الثنوية ايضاً . فواجب الإنسان هو ان يفعل الفضيلة ويقول الصدق والحق ولا يجترح السيئات — وهي الخروج على

---

١ — الدكتور محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ، ص ٣١ .
٢ — المصدر السابق ص ٣٨ .

القوانين والسنن التي وضعها إله الخير – ليجنب نفسه ومجتمعه سخط إله الشر . وبذلك فهو يعمل على انتصار الخير على الشر .

هذا هو أسّ الاخلاق عند حكماء ايران القدماء وهذا هو نمط تفكيرهم ، وهو تفكير لا مكان فيه متميز عن الدين . ولذلك لم يتمكنوا من وضع نظرية في الكون عميقة ولم تتكوّن الفلسفة عندهم نظاماً من التفكير مستقلاً قائماً بذاته يكون نتاج العقل الخالص . حقاً لقد وصلت بعض فرقهم الى نظرية ما في المعرفة ، ولكنها معرفة تقوم على أساس الذوق والكشف لا على أساس العقل والمنطق [1] . وهكذا حكم المصريين القدماء ، بل والأشوريين والبابليين ايضاً .

٣ ـ نمط التفكير عند الهنود

وأما الهنود فلهم شأن آخر. فهم على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الوحيد الذي يمكن ان يقال ان له أنظاراً فلسفية يمكن التماس خطوطها العامة في الفيدا (Véda) ، وهي الأسفار المقدسة التي تعبر عن تفكير الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس قبل الميلاد [2] . ففي هذه الاسفار المتباينة منذ الريغ فيدا (Rig Véda) – وهي أقدمها جميعاً – حتى الاوبانيشاد (Upanishads) البرهمانية – وهي الأسفار المتأخرة – كما في الاسفار التي أعقبتها من لدن الفيدانتا (Vedânta) حتى المذاهب الحديثة ، في هذه الاسفار جميعاً نلمس في آن واحد الاستعداد العجيب لدى الشعوب الهندية للنظر الفلسفي الى جانب عجزهم الفاضح عن حلّ المشاكل التي يثيرها هذا النظر : من نحو القلق الميتافيزيقي للانسان امام سيلان الظواهر والكائنات والاشياء ، وسعيه الحثيث وراء مطلق ما – موجوداً كان او غير موجود – لا سبيل له اليه

---

١ – المصدر السابق ص ٣٨ – ٣٩ .
٢ – المصدر السابق ص ٣٩ .

ويحاول عبثاً العثور عليه في باطن ذاته ، ليدرك ذلك الروح الذي فيه ينسج المكان وتتشابك أطرافه، وليتحد به، وليتخلص بواسطته من دورات التناسخ (Cycle des transmigrations) التي تنتظره، وليحرره من الألم بقتل سلطان الرغبة فيه والقضاء على كل تعلق له بالعالم [1] .

ومن خلال ذلك كله يشفّ مذهب في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها التوافق التام في الطريق المؤدي الى السكينة (salut) : أعني الخلاص الذي يصل اليه السالك بإماتة كل رغبة فيه ، وكل حظ النفس وكل مطمع . فهنا يكن البراهما او النيرفانا التي هي المثل الأعلى للبراهمة والبوذيين . انهم يتفقون جميعاً حول هـذه الغاية رغم اختلافاتهم الميتافيزيقية وتباين آرائهم . وهذا الاتفاق حول الغاية وطريق السلوك يبين بوضوح طبيعة المذهبية الهندية وعدم مبالاتها أصلاً بالتصورات او الأفكار التي هي الأساس في كل نظر فلسفي عند اليونان او خلفائهم من الغربيين [1] .

فالحياة الروحية التي ينشدها حكماء الهند لا تقيم وزناً كبيراً للتصورات العقلية . انها المقصد والغاية، وكل ما عداها فإنما هو هراء في هراء . ان اكبر همها هو التجرد عن الرغبة وترك كل حظ النفس وسكون السالك مُطرِقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مقبلاً بكنه الهمة على التأمل الخالي من كل مضمون، حتى يفنى عن نفسه وتغيب عن ذكره وفكره جميع الصوَر والرسوم ويتلاشى في مبدئه ويتحد به... الى غير ذلك مما لا يفهمه الحديث ولا تشرحه العبارة ويضيق عنه نطاق العقل ولا يكشف ألمقال فيه غير الخيال . هذا هو طريق السلوك عند القوم ، وهو واحد في جميع المذاهب على اختلافها وتنوّع صورها وأشكالها وتعارض اقوالها في النفس والشخصية الإنسانية ورب الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم .

---

١ – للصدر السابق ص ٤٠ .

وهكذا ، فكأنما علم النحلة الهندية (orthodoxie indienne) غريب على الميتافيزيقا ، على حد قول لافاليه بوسان (La Vallée - Poussin)[1] فهو لا يتقبل هذه الميتافيزيقا العقلية ، بل لا يحتمل اي إمكانية للقاء معها . وهو بنزعته اللاتوكيدية التي تقف موقفاً وسطاً بين النفي والإثبات لا يبالي بحل المشاكل بل حتى ولا بوجود موضوع للتفكير[2] . فالسالك عندما يقبل على التأمل فان تأمله يكون بدون محتوى ، وعندما يكون مطرقاً مجتمع الهمة والفكرة فلا يسبقنّ الى ذهنك ان امراً جللاً يجتذبه : فهو مطرق لا في شيء، مجتمع الهمم والفكر لا في موضوع !

وبذلك فان الحكمة الهندية تختلف اختلافاً تاماً عن طريقة التفكير في المذاهب الغربية . فهذه الاخيرة حتى وهي تشك وتنفي ، تثبت ايضاً ما هي تدعي إنكاره ، وهي إذ تفعل ذلك انما تشكك في معرفة الوجود اكثر مما تقول باللاوجود . انها تبين الفارق الكبير بين الوجود الحقيقي والطريقة التي يظهر لنا عليها هذا الوجود ، وهذا في حقيقة الأمر لا يعدو ان يكون نوعاً من توكيد الوجود في ذاته ، بل لعله أوثق انواع توكيده[3] .

لكن الوجود في ذاته شيء غير معروف عند حكماء الهند . فهم عندما يلتمسون خلال « المظهر » او الخداع الحسي « الوجود » الواحد اللامتناهي المباطن (immanemt) للعالم ، فليس موضوع التأمل وغايته القصوى عندهم الوجود او اللاوجود ، انما هو شيء ما ليس له اي شكل من اشكال الوجود المعروف او المتخيَّل ، لا بالنسبة الى التفكير الإنساني ولا بالنسبة الى عقل خالص مطلق قيَّاس ، كالعقل الإلهي مثلاً . فهو شيء بعيد ، بعيد جداً عن تصورات الإنسان ومداركه وحدوسه ، شيء لا يُسبر غوره ولا تعرف

---

١ — في كتابه « البوذية وديانات الهند » نقلاً عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠ .
٢ — المصدر السابق ص ٤٠ .

ماهيته ولا تحدّ هويته ، ولا تحيط به العقول والأفهام ، وهو منفصل عن وجود الله وعن ديمومة النفس وجوهريتها، وبالتالي عن كل ما يجول في الخاطر ويرتسم في الذهن. ذلك بأن الرمز، تبعاً للهنود ، يعدل المرموز اليه، وبتعبير أدق، لا وجود للمرموز اليه ، إذ لا يوجد إلا رموز. حتى ان الفلسفة بالنسبة اليهم لا وظيفة لها إلا تقرير الظواهر وتصويرها ، بحيث ان حركة الظواهر ، هي الحقيقة في ذاتها ، مهما تكن هـذه الحقيقة مؤقتة خاطفة ، وبالتالي ، ان الحقيقة وهم وسراب وخداع . ومن العبث ان نبحث عن شيء وراء هـذه الظواهر ، إذ لا شيء وراءها على الإطلاق [١] .

فلا شيء موجود ، والكل يصير . وبتعبير أدق ، ان الكل هو صيرورة بغير جوهر « فكل شيء فارغ ، والكل لا جوهر له » [٢] كما يقول بوذا .

انه سيلان دائم وتعاقب من العلل الظلالية آخذ بعضها برقاب بعض ، او قل هو تحوُّل دائب لا ينقطع – لا اول له ولا آخر ولا حدّ ولا علة – لطراز واحد من الكينونة اليه يعود كل شيء ليفنى فيه ، دون ان يقال عنه انه موجود او غير موجود . هذا هو مذهب وحدة الوجود (panthéisme) او مذهب الألوهية المبثوثة في كل مكان (théopanisme) كما يُستخلص من الميتافيزيقا البرهمانية ، وهو لُبّ مذهب بوذا وكل تفكير خرج منه . وأما الشخصية الفردية والنفس وخلودها وفناؤها في النيرفانا فصور لا معنى لها في علم النّحلة الهندية الى حد بعيد ، ولا هي تهمّها في قليل ولا كثير. فضلاً عن انه لا قيمة لها من حيث الخلاص ، بل ان هـذا الخلاص لا سبيل اليه اذا اعتقد المرء بالوجود الجوهري للأنا او بديمومته وقيامه بذاته، او اذا كان يصبو الى تحقيق ذلك وعني النفس به [٣] .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٠ – ٤١ .

٢ – « Tout est vide , tout est insubstantiel » .

٣ – المصدر السابق ص ٤١ .

ولكن هذا لا ينبغي ان يؤخذ على اطلاقــه . فبضرب من التناقض الذي يصدم كل من يفكر على اساس المعقول دون ان يحرك ساكناً في اصحاب الفلسفات التي إنما تقوم على اللامعقول – وهو تناقض يتميز بـــه علم النحلة الهندية بحيث ان من لم ينتحله لم يكن منها ولم يُعدّ من جملتها – اقول بضرب من التناقض الفاحش يؤكد البوذيون الثواب والعقاب والمسؤولية في حيـــاة اخرى غير هذه الحياة، حتى انهم يكفّرون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه ان يضع حداً لحياة الإنسان على الارض وألا امل للانسان في البقاء .. فحذار من الرغبة ومن وساوس الرغبة ، إذ اننا ستكون هناك تبعاً لما نفكر ههنا . فالأفعال التي كسبنا في هذه الحياة الدنيا لما كانت وليدة الرغبة وكانت سبباً في توليد الرغبة، فإنها تمد النفس بإمكانيات مهيأة لأن تتجسد في حياة اخرى تؤتي فيها ثمارها . وهذا بالضبط مـــا يجب تجنبه والحذر منه اذا كنا نريد الخلاص [1] . ولكي ننجو من الحياة الأليمة التي تنتجها الرغبة وتتجدد بها ، وكيلا نقع فـــيما يسميه الهنود السمسرة (Samsâra) او الدورة الأبدية ، ذلك الشر الكوني الذي هو اصل الطبيعة الانسانية والذي هو وليـــد التعلق بالحياة ، وحتى لا نتعرض للتناسخ او دورة الأرواح التي تنتقل – بمـــا قدمت ايديها في هذه الحياة – من مصير الى مصير أليم آخر لا تنجينا منـــه سوى النرفانا [2] .

فهناك قانونان ينبغي إلتزامها والتقيد بها : قـــانون التوقف عن العمل او عن الرغبة ، وقانون استئصال شأفة الرغبة . وفي التزام هذين القانونين ننجو من الفناء ونضمن البقاء في حاضر ابدي دائم لا يلحقه موت [2] .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٢ .

٢ – المصدر السابق ص ٤٢ .

ان الفيدانتا [1] (Védanta) يعبر عن المذهب الأساسي للبراهمانية ولكل تفكير هندي ، ألا وهو التوحيد بين براهما والنفس ، توحيداً ينتج عن الشعور به انعدام الفردية التي هي مصدر كل شر .

ان الفلسفة الفيدانتية كما يعرضها اليوم راما كريشنا (Rama Krishna) تقوم على تحليل الحلم الذي لا يخرج في مجموعه ومحتوياته عن ان يكون انعكاساً (Projection) للعقل في الزمان والمكان والعلية . وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب حكماء الهنود الى ان العقل يخلق كل شيء ، سواء في ذلك موضوعات الحلم او موضوعات اليقظة ، حتى ان جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم كوني عظيم ، ولا قيمة له تزيد على سائر احلامنا . وهكذا فكل شيء إنما هو من انتاج عقولنا ، وما الكون بأسره إلا سراب في سراب [2] .

ان تجربة النوم العميق التي يتوقف فيها نبض الأفكار ويسكن الجسم والروح ، وحيث يستيقظ فينا وجدان الصمت الخالص والفراغ والكينونة اللامتعينة والتي لا شكل لها ولا صورة — اقول ان هذه التجربة تسوقنا الى الاعتراف بأن اليقظة والحلم والنوم العميق ما هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة بذاتها هي براهما ، الكائن السرمدي الاعلى . فهي في مظاهرها الثلاثة وليدة نشاط عقلي خلاّق او هي انعكاس له . لكن على حين ان حالة اليقظة تخترق الأشياء المحسوسة وتتخللها جميعاً ويكون لها تجربة بها ، مما يضفي عليها بالنسبة الينا صفة الموضوعية والوجود الخارجي المستقل عن الانعكاس العقلي الجمعي الذي هو الاصل والغاية ، فان حالة الحلم تعيش الاشياء التي تنتج عن الرغبة ، بانعكاس العقل الفردي على ذاته ، وتمتص تكاثرها وما فيها من تعدد وانتشار .

---

١ — الكتاب الديني للهند ألفه سنكارا (Çankara) على عهد شارلمان تأليفاً فلسفياً خالصاً تتجلى فيه واحدية (Monisme) مثالية للوجود لا تقبل بها التعددية (Pluralisme) الملحدة لسمكيا (Samkhya) .

٢ — المصدر السابق ص ٤٣ .

وفي الوقت الذي يحقق فيه المرء تجربة العالم الحسي كحلم ، فانه يصل – بعد ان يبلغ من هـذه التجربة غاية مداها – الى رؤيا روحية سرمدية لحقيقة هي في ذاتها سرمدية ساكنة يدركها بحدس مباشر يقتنص فيه الأنا الاساس الحقيقي للوجود ، المنزّه عن الزمان والمكان والمبرّأ من الحدوث والآنية اللذين هما علامة الوهم وسمة الخداع والسراب [١] .

ان ما يظهر من تناقض بين هـذه التجارب الثلاث (اليقظة والحلم والنوم العميق) مصدره اننا نضعها جميعاً على مستوى واحد من الزمان . والتناقض سرعان ما يزول عندما نتنبه الى اختلاف ظروف الإنعكاس الزماني التي تجري هذه التجارب الثلاث فيها ، وعندما نعيد لتجربة النوم العميق قيمتها الحقيقية التي لا يعدلها شيء من الأشياء ، تلك التجربة التي تتيح لنا منذ هذه الحياة بالذات الإنعتاق والتحرر والإتحاد والغبطة العظمى والبهجة القصوى . هناك ينعدم التمايز والتفريق ، وتنقطع العلائق وتموت الذكريات ، ويتلاشى الكل في الكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق ، الكائن المطلق ، وهو واحد سرمدي غير متشخص ، ليس كمثله شيء ، لا تمايز فيه بوجه ولا صلة له بغيره [٢] .



ان التفكير الهندي – رغم مزاياه العظيمة ورغم جاذبيته وتأثيره العميق في التفكير اليوناني ، ثم في طرق التفكير في القرون الوسطى الاسلامية والمسيحية ، بل ورغم استمرار هـذا التأثير في العصر الحديث – أقول رغم هـذا كله يختلف اختلافاً جذرياً عن التفكير اليوناني ، وبالتالي لا يصلح ان يكون أساساً لفلسفة عقلية إيجابية معطاء . واذا نحن ترجمنا هذا التفكير الى

---

١ – المصدر السابق ص ٤٣ .
٢ – المصدر السابق ص ٤٣ – ٤٤ .

لغة الوجود والمعقولية ، قلنا انه ينكر الوجود والواقع والشخصية الانسانية، ويساهم بذلك في تعطيل الملامح الرئيسية للتفكير الفلسفي كما برز عند اليونان، دون ان يقدم له عناصر جديدة او يغذوه بدم يمنحه الحيـاة والنمو . ولكي ندرك اي خطر كانت ستتعرض له الانسانية لو انها انساقت في تيار النّحلة الهندية فما علينا إلا ان نقارن بين ما أنجبه نمط التفكير اليوناني ومـا أتى به التفكير الهندي. فان التفكير اليوناني قد وهب التفكير الانساني جميع المعاني العقلية الأساسية وجهاز العمل الكامل – المنطقي والوجودي – مما مكننا من تحقيق ذلك التقـــدم الرائع الذي تشهد به كل يوم خمسة وعشرون قرناً من التاريخ . وأما التفكير الهندي فانه على الرغم مما فيه من بصيرة عميقة وغنى في الحدس لم ينضب معينه ، إلا انه لم يصل قط الى التعبير عن ذاته في صورة ذهنية معقولة وفي مذهب متماسك مترابط قابل للنمو والعطاء يجمع بين الحقيقة والحياة ويساعد على التقدم ، كما فعلت الحكمة اليونانية والعــلم اليوناني والفن اليوناني. فلقد نُكب منذ البداية بمذهب وحدة الوجود وأتلفته أوهام الكشف والذوق ، فنكص على عقبيه وشُلّ عن الحركة وضلّ سواء السبيل .

والخلاصة، ان التفكير الهندي قد حطم الانسان وهو يدعي تأليه الانسان!!

٤ ـ نمط التفكير عند الصينيين

ولننتقل اخيراً الى شعب عريق آخر في اقصى الشرق هو الشعب الصيني ولنفحص تفكيره عن كثب فنقول :

ان التفكير الصيني ينطبق عليه ما ينطبق على التفكير الهندي بوجه عام. وذلك لتقارب المناخ العقلي والتقاليد الدينية بـين البلدين . فهو ايضاً ينمّ عن طراز رفيع جداً من الحكمة مغاير تمام المغايرة للتفكير اليوناني ولانماط التفكير الاخرى التي تأخذ بتقاليد الفكر اليوناني والعقلية اليونانية ، ولذلك لم ينجب حتى عهد قريب اي حصيلة دائمـة من شأنها ان تُغني التفكير الانساني وتوسع آفاقه .

ان الحضارة الصينية هي كما قلنا حضارة عريقة جداً وتشف عن اصالة قوية ، وهي من الشرق الاقصى وتاريخه بمنزلة الحضارة اليونانية الرومانية من اوروبا وتاريخها . ولهذه الحضارة جذور عميقة في التاريخ . وقد انبثقت عن الديانة البدائية القديمة التي تنادي بعبادة السماء العليا التي اوجدت ما يقوم بين الاشياء من علاقات وربطتها برباط محكم من القانون والسببية والتي ترتبط بها ايضاً ارتباطاً وثيقاً عبادة الارواح وبخاصة عبادة الاسلاف. وفي القرن السادس قبل الميلاد تقريباً جاء لاو – تسي (Lao - Tseu) وهو حكيم غامض اسس مذهب الطاوية (Taoïsme) الفلسفية ، فجدّد هذه الديانة وأدخل فيها اصلاحات جمة . وأعقبه بعد ذلك بقليل كنفوشيوس (Confucius) او كونغ – تسي (Kong - Tseu) (٥٥١ – ٤٧٨ ق.م) فأعاد بناءها مرة اخرى هو وتلميذ له جاء بعده بزمن طويل اعتنق آراءه وانبرى للدفاع عنها اسمه مونشيوس (Mencius) او (Meng - Tseu) (٣٧٢ – ٢٨٨ ق.م) لكن مو – تسي (Mo - Tseu) (اواخر القرن الخامس ق.م) هو وحده الذي ابدل عبادة السماء اللامتشخصة بعبادة الله القادر على كل شيء ، رب السموات العلي ، الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور والذي يريد الخير لعباده ويحب العدل ويحنو على جميع خلقه [١] .

ويبدو ان التفكير الفلسفي في الصين هو في جوهره وليد التصورات الطبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب الليل والنهار وتعاقب الفصول والاشياء حسب الين (Yin) والينغ (Yang) ؛ من نور وظلمة وحرارة ورطوبة ، وتوسع وتقلص ، والمذكر والمؤنث ، والأرض والسماء .. فتعارض هذين المبدأين وتعاقبهما وارتباطهما احدهما بالآخر وتغيرهما وفقاً لنظام الطاو – كل اولئك يفسر سير الحوادث وحياة العالم التي يدبر الله امرها من عليين وتشرف السماء العظمى عليها [١] .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٧ .

هذا هو مصدر الفكرة العزيزة على الحكمة الصينية والتي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، من ادناها الى اقصاها ومن اعلاها الى اسفلها ، وهي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والإستقرار والسلام . وبهذا النظام المستقر الغامض يرتبط الإنسان ارتباطاً وثيقاً هو من الشدة والمتانة بحيث ان الفضيلة العظمى في حقه إنما هي الخضوع لهذا النظام وتوجيه سلوكه وفقاً له وتحريره من ذاته ليساهم في نظام الكون بالإتحاد بـه والفناء فيه . وهذا من شأنه ان يمد الإنسان بقوة سحرية هائلة للتنبؤ بالمستقبل والتأثير في الكون والحوادث وجعلها طوع بنانه [١] .

هذا هو لب التفكير الصيني. ففي تضاعيفه تكمن ثنوية ميتافيزيقية تختلف كثيراً عن ثنوية فارس لم يلبث التأمل الفلسفي ان اخضعها لمبدأ الطاو(Tao). فالضدان الين(Yin) واليانغ(Yang) ليسا مبدأين متعارضين احدهما في صراع مع الآخر، وإنما هما مظهران يكمل احدهما الآخر ولا يوجد احدهما إلا بوجود الآخر . ولا بدّ من اجتماعهما معاً لتحقيق النظام الكوني. وهكذا فالميتافيزيقا الصينية تقدم لنا عالماً تحكمه قوى متمازجة لا حدّ لها تتفكك وتتألف وفقاً لمشيئة الين واليانغ، من تنافر وتجاذب، وحب وبغض .. بتأثير العلية المتبادلة والحركة الدورية، تبعاً لمبدأ أعلى او «طريق مركزي». يسمى الطاو(Tao) ، هو محور التعادل والتوازن والتضاد والتخالف ، وهو المدبر الأعظم والجوهر الأوحد ، وما الين واليانغ سوى مجرّد صيغتين له . انه تقلب ابدي سرمدي لا تُدرك ذاته ولا يُعرف كنهه ، ولا يوصف إلا بطريق السلب [٢].

وهـــذه البنية الايقاعية التي يشهد التاريخ بديمومتها واستمرارها يسعى السحرة الى التأثير فيها وامتلاك ناصيتها كما يسعون الى امتلاك الزمان والمكان

---

١ ــ المصدر السابق ص ٤٧ .

٢ ــ المصدر السابق ص ٤٨ .

الذين تفرض عليها الطاو نفس الايقاع. ويكفي الساحر ان يعرف الطاو حتى يسيطر على الزمان والمكان ويحقق النظام في العالم ويقيم المبدأ الأعلى للأشياء[1].

وهذا الطاو عصيّ على العقل ينفر من جميع الصور المجرّدة والميكانيكية، سواء في ذلك صور التفكير او صور الخضوع. ولذلك فإن الجدل عدوّه اللدود، ولشد ما يكره أهلَ الجدل الذين في مقدورهم افحام الخصم بطريق النقاش والمقارعة بالألفاظ ولكنهم يعجزون عن إقناعه، إذ يستبدلون مناهج المنطق بمناهج الحكمة فيدخلون بذلك عنصر القسر حيث يجب ان يحل التفكير الحر وانصياع القلب والروح انصياعاً واعياً خالياً من كل إكراه لا يحجبه إغراء منطق او بهرج برهان. فالحقيقة لا يمكن الوصول اليها بالبلاغة والمنطق، حتى ولا بالمعرفة التحليلية، بل بالعلم اللدني والكشف الصوفي. انها لا تُعرف بفن العبارة والمقال، ولكنها تنال بالذوق والحال. انهــا لا تحصل بطريق التعلم والاستدلال، وإنما هي إلهام ونفث في الروع لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى، سواء في موضوعه او منهجه وغايته. وشتان بين المعرفتين [2].

وهـذا الرفض التام للعقل ولبضاعة العقل يدخل في صميم العقلية الصينية القديمة. كما ان المنطق الذي هو من مقومات العقلية اليونانية يتدد به الصينيون دائماً وليس له من مقابل لا في لغتهم ولا في تفكيرهم. ولذلك فإن العلية (السببية) ومبدأ عـدم التناقض لا معنى لهما في منطق الطاو [3]، كما كان الحال عند الهنود.

وهذه مسألة يتفق عليها جميع حكماء الصين من طاويين وكنفوشيوسيين. واذا اختلفوا في شيء فإنمــا يختلفون في المناهج والطرق التي ينبغي اتباعها لتحصل الحكمة، اي في وسائل تعليمها ونقلها الى الآخرين [3].

---

١ — المصدر السابق ص ٤٨ .
٢ — المصدر السابق ص ٤٨ — ٤٩ .
٣ — المصدر السابق ص ٤٩ .

فكنفوشيوس يعطي الأولوية للشعائر والطقوس الدينيـة باعتبارها أساساً للنظام الكوني والاجتماعي . فهو يركز كل الحكمة في الانسان الذي هو بالنسبة اليه موضوع المعرفة . وهو إذ كان لا يبالي بصور التفكير ولا يعبأ بالميتافيزيقا بل يلقي بهـا جانباً ، ولا يهتمّ بمشاغل الحياة بعد الموت ، إنمـا يردّ كل شيء الى ما يطلق عليه اسم « الجن » (Jân) ، ذلك الفن من فنون الحيـاة الذي يحلّ محل العلم والفلسفة والسياسة والذي يستخلص منه نظاماً للأخلاق القائمة على قواعد وإرشادات سلبية (لا تعامل الآخرين ...) تتصل بتنظيم الروابط العائلية والتفاوت الاجتماعي والإيمان القوي واحترام حقوق النـاس ... دون ان يكون فيها سوى قاعدة إيجابية واحدة هي ان يخضع الانسان لقـانون السماء وتقاليد الآباء والأجداد . ان الغـاية القصوى لهذه الاخلاق تحقيق الخير للدولة بإنقاذ الكرامة الانسانية وإقرار الانسجام بين الجار وجاره والصديق وصديقه وخلق ثلة من الناس متحدين متفاهمين تجمع بينهم الإلفة والمحبة [1] .

وخلافاً لكنفوشيوس، فان تشوانغ – تسي (Tchouang - Tseu) المتوفى سنة ٣٢٠ ق. م. وتلميـذ لاو – تسي (Lao - Tseu) زعيم الطاوية وحَبرها وإمامها إنما يعطي الأولوية للموسيقى التي تستوعب في ألحانها السماوية كل شيء في وحدة شاملة صامتة من الألوهية الكونية المتصلة المباطنة لنا، تلك الألوهية التي تؤلف قانون العالم وتهبه دفقه وسورته ، والتي ينبغي على الحكيم ان ينزع اليها ويتحد بها ، بانفصاله عن الناس والمجتمع ، ليصل في خلوته الى السكون والظلام ، وليعيش لحظات فـذة سعيدة من تفريغ القلب والسر (Vacuité beatifiante) تحرره من كل شيء ، حتى من سلطان الموت نفسه [1] .

●

ان الحكمة الصينية رغم ما قامت به من محاولات صادقة للتجديد والانفتاح على الثقافات الاخرى فقد ظلت –شأنها في ذلك شأن الحكمة الهندية– بعيدة

---

١ – المصدر السابق ص ٤٩ – ٥٠ .

عن المنطق والدقة والمعقولية ، وبالتالي لم تستطع ان تنفذ الى تراث الفكر العالمي لتقدم له شيئاً ايجابياً بناءً وتسهم في رقيه وتطوره . فهي إذ كانت تفتقر الى التوازن العقلي لم تتمكن من وضع مذهب في الوجود والحقيقة يرضى عقل الإنسان ويشق له طريقاً من النمو المطّرد المتواصل لا يعرف الحدود او السدود [1] .

كل ذلك يفسر لنا عقم هذه الحكمة التي لا تخلو من السمو في كثير من جوانبها ، غير انها لم يكن في مقدورها أن تضمن البقاء للحضارة الصينية إلا بتجميد هذه الحضارة . فهي على حد قول بعضهم[2] : «تزييف صارخ للخلود لا مثيل له » . فلئن بقيت حتى الآن فإنما هو بقاء مستعار سُدته الجمود ولُحمته العقم. اجل انه بقاء، ولكنه كبقاء المومياء محنطة في ظلمات القبور ا فما أخزاه من بقاء !



كل ما تقدم يبين لنا بصورة واضحة لا لُبس فيها ولا ابهام أن من الاغريق – وبعبارة أدق من اغريق القرن السادس قبل الميلاد – يجب ان نبدأ اذا اردنا ان نؤرخ للفكر الانساني ؛ لأنه انطلاقاً من هؤلاء الاغريق اخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويعي ذاته بإزاء موضوعه ويواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة . فاليونان هم أعرق الشعوب في التقاليد العقلية وأرسخها قدماً وأطولها باعاً. فقد بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري وكانت لهم فكرة واضحة جديدة كل الجدة عن وظيفته والقصد منه ، فاستغلوه أعظم استغلال وجنوا منه اطيب الثمرات . فلم يكن الاغريقي ليشعر بالسعادة إلا اذا

---

١ — المصدر السابق ص ٥٠ — ٥١ .

٢ — Gilbert Brangues:Les Fondements de la pensée Chinoise.
نقلا عن المصدر السابق صفحة ٥٢ .

استقصى الجزئي في اطار الكلي وربط الحالة الخاصة بالقانون العـــام . ففي التعميم يمكن رؤية الحقيقة كما هي واختبارها . والاغريقي يقـع على المعنى فلا يزال يستقصي فيه حتى لا يدع فيـه فضلة ولا بقية . وهو كثير التعليل لما يقول . وكل هذه تقاليد جديدة كانت هدية اليونان الى الشعوب الاخرى .

فهم عندما كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع امام أعينهم كانوا يفسرونها تفسيراً طبيعياً اولاً ثم عقلياً بعد ذلك دون ان يدخلوا اي سلطة خارجية غير سلطة العقل كالآلهة والقوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والأساطير . وهكذا فقد حل علم الكون الجديد محل الاساطير ، كما حل النظام والقانون محل التحكم والهوى . فاذا لم يكن العالم متقلب الأهواء ، وبالتالي اذا كان خاضعاً لقانون ثابت فمن الممكن تفسيره . اجل ! ان الكون خاضع لنظام شامل ولمجموعة من القوانين لا تتخلف . أنه كلٌّ منطقي رياضي جميل وحق ، وبالتـالي يمكن تفسيره بالعقل وحـده . ماذا اقول ؟ حتى الله نفسه ، مقيد بسلسلة من القوانين والأنظمة لا تدع له مجالاً للتصرف بحرية واختيار . ومـا هذا النظام الشامل الذي تخضع له الاشياء والموجودات جميعاً ، ومـا القانون الذي يسير وفقاً له ، سوى قانون العقل . فالعقل هو قانون الاشياء ، كما أن الاشياء انمـا تسير وفق قانون العقل . والله والعقل لفظان مترادفان ، فالله إنما هو عقل خالص ، والعقل الخالص هو التعبير الفلسفي عن معنى الله .

بل لقد ذهب اليونان في تقديس العقل الى حد تكذيب مـا لا يتفق معه ولو أيده الحس . فالمنطق اصدق من الواقع ، والعقل أحق بالاتباع من الحس . شاهد الحس يخطىء وشاهد العقل معصوم عن الخطأ . فمـا يخالف العقل فهو غير موجود ولو شهـد الحسّ بوجوده ، وما يوافقه فهو وحده الموجود ولو لم يصل اليـه الحس . ومن هنـا تفرقتهم بين عالم الحقيقة والمثل وعالم الظن والوهم والخيال .

أرأيت ايماناً بالعقل اعظم من هذا الايمان ؟

أرأيت بين الشعوب القديمة شعباً ذهب في تقديس العقل مذهب اليونان ؟

أرأيت أمة عاشت تجربة العقل وعانت منها وغاصت على معناها كما فعل اليونان ؟

فكل هذا فتح جديد له ما بعده .

فهم برفضهم تدخل السحر والأسرار والقوى الخارقة ابتدعوا بدعة جديدة في تقاليد الأمم التي سبقتهم او عاصرتهم . وبذلك فقد خطوا خطوة حاسمة نحو العلم وأوجدوا بداية منهج ايجابي بنّاء لتفسير حقائق الطبيعة . ومهما قيل في سذاجة هذا التفسير وبعده عن الواقع فانه يظل هو البداية الواعية المنظمة للمنهج العلمي ولكل تفسير علمي منتج .



وليس معنى ذلك ان الإغريق قد ظهروا على مسرح الحياة فجأة وهم يحملون طابعهم العقلي الفلسفي المتميز . فهم – كأي شعب آخر – لم يُخلقوا أفذاذاً منذ النشأة الاولى . فما من شعب يأتي فذاً بالفطرة والولادة . فلقد وقعوا في غمرات الأوهام والأحلام التي وقع فيها سواهم ، وقارفوا في عصورهم السحيقة ما كان يقارفه غيرهم من ضلالات وخرافات بعيدة عن سمت المعقول تجد مثلَها الأعلى في أساطير هوميروس وخيالات هزيود وما الى ذلك من أقاصيص الميتولوجيا وكل ما يحوي القصص الشعبي من سذاجات . وبدَتْ منهم محاولات صبيانية لفهم الكون والوقوف على أسراره ، بل لعلهم كانوا اكثر من غيرهم إيغالاً في هذه العمايات وأشد منهم بُعداً عن المعقول وأكثر منهم شططاً. لكن خلَف من بعدهم خلف أخذوا – ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد – يخرجون على المألوف ويبتعدون عن المأثور ، فجعلوا يختلسون من شواغلهم واهتمامهم بشؤون حياتهم سويعات خصبة يفزعون فيها الى البحث والنظر والغوص على معنى الكون والحياة وأسرار الوجود . وما زال هذا المنهج العقلي البسيط يترقى وينمو حتى بلغ قصاراه في القرن الرابع قبل الميلاد.

والسبب في هذا الامتياز الذي يتمتع به اليونان لا يعود الى انهم مخصوصون – دون غيرهم من الأمم والشعوب – بعقل مطبوع على البحث والنظر وطلب المعرفة لذاتها وللمتعة العقلية الناشئة عنها . فهذا الرأي لا يمكن قبوله اليوم لأن أذواقنا لم تعد تقبل تفسير الخصائص الذهنية على أساس عنصري . فحتى المتوحشين لهم القدرة على الاستنباط وعلى التفكير المنطقي والحجاج العقلي والجدل والتكهن . ولله در دريبرغ (Driberg) حين قال : « من المتوحشين مفكرون وفلاسفة ومنجمون وزعماء ومخترعون »[1] . فضلاً عن ان نتائج اختبارات الذكاء تثبت ان الفروق بين الأمم والشعوب إنما هي فروق حضارية تاريخية وليست فروقاً تكوينية أساسها السلالة او الجنس . فالعقل الانساني لا يختلف من أمة الى اخرى مهما كان الفارق الاجتماعي والسياسي بينهما كبيراً، إنما الاختلاف في الظروف المتاحة والفرص المتوفرة وأوضاع الحياة وملابساتها. فليس أبعد عن الحق من القول بأن طلب المعرفة لذات المعرفة مزية من مزايا العقل الآري عامة والشعب اليوناني خاصة ، وان الامم الاخرى التي لا تمتّ الى الآريين بصلة إنما تطلب العلم للمنفعة وتعنى بالمعرفة تبعاً لما تستفيده منها في معايشها ، وبالتالي من خطل الرأي وسوء القالة الزعم بأن العقل اليوناني يتركب في أصل الفطرة والطبع على غير التركيب الذي استقرّ في السلالات البشرية الأخرى . إنما العقل البشري واحد في اليونان وغير اليونان . فلا اختلاف هناك في اصل الفطرة والطبع بين عقل يوناني وعقل غير يوناني، وإنما يقع الاختلاف لأسباب تاريخية وحضارية تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم من الشعوب الأخرى ، شرقية كانت او غربية .



ومعنى ذلك انه لا اساس للقول بالمعجزة اليونانية ، فليس في الأمر معجزة او ظاهرة خارقة للعادة ، إنما هي ظروف سنحت لليونان في فترة من فترات

---

١ – نقلاً عن بنيامين فارنتن : العلم الإغريقي ، الجزء الاول ، ص ٢٣ .

التاريخ لم تسنح لغيرهم ، وهي لم تسنح لهم إلا لفترة قصيرة جداً ليست شيئاً مذكوراً في تاريخ اليونان الطويل لم تلبث بعدها العقلية اليونانية ان جف نسغها ونضب معينها فجمدت في مكانها لا تستطيع حراكاً .

ان القول بالمعجزة اليونانية وليد التعصب والهوى ، او على الأقل نتيجة للكسل ولعدم الرغبة في مواجهة المشاكل. فارنست رينان (Ernest Renan) وهو من اقطاب الفكر في القرن الماضي، وقف مشدوهاً امام عبقرية اليونان ، لكنه لم يشأ ان يخدش هذه العبقرية بإعادتها الى اسبابها الطبيعية فعمد الى كلمة غامضة يُنفس بها عن فشله في تفسير ظهور العلم عند اليونان بعوامل طبيعية معقولة ، هذه الكلمة هي المعجزة اليونانية .. وهو يعني ان المعجزات اذا كانت من نوع ديني فإن معجزة اليونان إنما هي تأسيس العلم . ولقد ذاعت عبارة رينان هذه في اوساط المؤلفين الغربيين الذين يشاطرونه الرأي ويعتقدون مثله ان العلم عند اليونان لا يمكن رده الى اسباب وعوامل طبيعية بل يجب رده الى عوامل خارقة للعادة من قبيل المعجزات التي ترد في الأديان .

لكن مقالة رينان قد مضى عهدها . فإذا كان لهذه المقالة بعض العذر في القرن الماضي فما عذر من يأخذ بها اليوم بعد ان تقدمت الدراسات التاريخية والنقدية ؟

اجل لقد بطل القول بالمعجزة اليونانية اليوم . فهذا مؤرخ كبير من مؤرخي العلم احدث عهداً من رينان وأرسخ منه قدماً في تاريخ العلم هو جورج سارطون الذي تحاشى الخطأ الذي وقع فيه رينان ورجال مدرسته. ففي رأيه ان « من سذاجة الأطفال ان نفترض ان العلم قد بدأ في بلاد الاغريق . فإن المعجزة اليونانية قد سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم ، والعلم اليوناني كان إحياء اكثر منه اختراعاً ... » [1] .

---

١ — جورج سارطون ، تاريخ العلم ، الجزء الاول ، ص ٢٠ — ٢١ (من الترجمة العربية).

هـذا ما استقرّ عليه الرأي بين الباحثين الغربيين اليوم . وليس هو لمجرد رأي شخصي لسارطون وحده وإنما هو يعبر عن اتجاه جديد بدأت تتخذه الدراسات الحديثة في تاريخ العلم والفكر . فليس في الامر معجزة اذن ، وإنما هي عوامل طبيعية من البيئة والعصر تأثر بها اليونان ، وعناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يد للسلالة او الجنس فيه ، إذ لا تخلو الامم والشعوب – مهما كان موضعها في سلم التطور والنضج السياسي والاجتماعي – من أفراد قلائل، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الذكاء ، كما لا تخلو ايضاً، وبنفس المقدار، من افراد قلائل، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الغباء . فالذكاء او الغباء هما قَدَر جميع الامم والشعوب،فاذا ما تساوت في شيء فإنما تتساوى فيهما، ثم تأتي ظروف التاريخ والبيئة والحضارة فتطمس من المواهب ما تطمس – جهلاً او عمداً – وتُذكي منها ما تُذكي ، بالتربية السديدة والتوجيه المهني .

وعلى هـذا يمكن تفسير امتياز الإغريق بالتأمل العقلي والبحث النظري اللذين أنجبا العلم والفلسفة بين ظهرانيهم، بعوامل طبيعية عدة . أهمها اثنان :

١ – تحرُّر الإغريق – ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً – من ضغط العقيدة الدينية ، وبتعبير أدق ، من نفوذ رجالها . فلقد نشأت بلاد اليونان وتطوّرت دون ان ينشأ فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع كذلك الذي كان يتمتع به رجال الدين في مصر وفارس والهند.وها هي ذي اوروبا نفسها لم تدخل التاريخ إلا بعد انتصار أحرار الفكر فيها على الكهانات القوية التي حجرت على العقول وفرضت وصايتها على الفكر والعلم فلم تسمح بهما إلا في حدود النصوص المقررة. وقد استطاعت الكهانة الاوروبية ان تفعل ذلك على حداثة عهدها نسبياً، فما ظنك بالكهانات الشرقية القديمة ذات الجذور العميقة في التاريخ البعيد ؟

٢ – تحرُّر الإغريق من الملك العضوض ونفوذ الحكام . فكما تخلصوا من ضغط الكهانة فقد تخلصوا ايضاً من تحكّم رجال السياسة وبتعبير أدق من انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات دون إعطائهم متسعاً من

الحقوق . فاذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات فإنها قد اعطتهم في مقابلة ذلك حقوقاً كثيرة قوّت فيهم الشعور بالمسؤولية وعززت من شخصية الفرد وارتفعت عن التضحية بهـا في سبيل المصالح السياسية والأطماع العسكرية . لقد كانت هناك رقابة قوية على سلوك الحكام بحيث لم يكونوا ليقطعوا امراً إلا بالرجوع الى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد. ومما أضعف سلطة الدولة في بلاد اليونان في العصر الذي نتكلم عليه ظروف حياتهم الجغرافية والطبيعية ، إذ لم تكن تلك البلاد اكثر من حطام من الجزر وأشباه الجزر تتناثر هنا وهناك بين الشاطىء الاوروبي والشاطىء الآسيوي والأفريقي لا تتسع كبراها لأكثر من بضعة آلاف من السكان وتضيق صغراها عن بضع عشرات . فلم يكن من السهل ربط هذه المتناثرات المبعثرة في دولة قوية متماسكة . وقد نتج عن ذلك جميعاً أن الدولة لم تكن لتتدخل في حرية القول والعمل والفكر ، بل لم يسعها ذلك لحسن حظ بنيها وظروف الحياة فيها ما نرى .

فطبيعي بعد كل هذا ألا يذوب الأفراد في جهاز سياسي ضاغط يجثم فوق الصدور وألا يعيشوا أسرى للأطماع والنعرات ، فيشعر كل فرد حينئـذ بالأمن والدعة والطمأنينة ويحتفظ بشخصيته واستقلاله بنفسه ، فيتفتح وعيه وينطلق تفكيره حراً من كل قيد، فأعدا اعداء الفكر الضغط وكبت الحريات تمارسها سلطة غشوم دينية او زمنية .

فليت شعري ! كيف لا يُذكي جو كهذا الجو الخصيب الريان ، المواهب الكامنة في الأفراد والجماعات وكيف لا يطلق الامكانيات الزاخرة مـا دام تركيب العقول وآلية التفكير والسليقة الفطرية متشابهة لا اختلاف فيهـا ولا تباين ، مهما اتسعت مسافة الخُلف بين الأمم والشعوب ؟

وعلى كل حال لم تعرف اليونان القديمة سيطرة الملوك ولا سيطرة الكهان ، فذهبت في حرية القول والفكر والعمل من جميل المذهب ما بزت به شعوب

العالم القديم قاطبة ، وأقبل رجالها وقادة الرأي فيها على تراث الشعوب التي هي أعرق منهم في الحضارة وأرسخ قدماً،فاهتدوا بهديه وسخروه لأغراضهم وانتفعوا به أيما انتفاع في تحقيق ذاتهم وتعمق وجودهم . لقد كان أداة للعمل في ايديهم وفرصة سابغة سنحت لقرائحهم ، ففجرتها وأورت نارها وملأت الآفاق بآياتها . ولا نزال حتى اليوم ننعم بخيراتها ، رغم توالي الأزمان وكر العصور والأدهار !

اجل لقد اقبل اليونان على اصول حضارة سبقتهم ينهلون منها ما وسعهم ان ينهلوا . إذ لم ينشئوها إنشاء ، بل هي وليدة افكار سابقة مرّت بمراحل متعددة من التلاقح والتفاعل والتطور فتناولتها يد صنّاع وصهرتها بالتأمل والدرس حتى تمخضت عن تلك الزبدة في الفكر الإنساني الرائع «ان ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما ابتدعوه وكانوا الوارث المدلل المتلاف لذخيرة من الفن والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين ، وجاءت الى مدائنهم مع مغانم التجارة والحرب . فاذا درسنا الشرق الادنى وعظمنا شأنه فإننا بذلك نعترف بما علينا من دين لمن شادوا بحق صرح الحضارة الاوروبية والاميركية، وهو دين كان يجب ان يؤدّى منذ زمن بعيد » [1] .

ومما هو عميق الدلالة في هذا الباب ان الاغارقة الاصليين في ارض اليونان وفي جزيرة اقريطش لم تكن لهم فلسفة ولا نبغ منهم حكماء متفلسفون ، وانما نبغ من نبغ من فلاسفة اليونان لا في بلاد اليونان الاصلية ، بل في المستعمرات اليونانية الواقعة على الشواطىء الآسيوية او الجزر القريبة منها . ولم تنتقل الفلسفة الى اثينا إلا بعد ان قطعت في هذه المستعمرات شوطاً لا يستهان به . ومعنى ذلك ان اختلاط اليونان بالامم الشرقية ذوات الحضارة العريقة بالهجرة والمصاهرة والتجارة والفتح كان له فضل كبير في تنبيه اذهانهم

١.— ويل ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثاني صفحة ١٠ .

الى البحث في اصل الوجود وعلل الاشياء ، وإلا لما ظهر الفلاسفة الاولون في اطراف تلك المستعمرات ، بل لظهروا في بلاد اليونان الاصلية .

يضاف الى ذلك انـــه لا اساس للقول بوجود شعب نقي خالص لم يمتزج بغيره من الشعوب ، ولا سيما اذا كان هذا الشعب يقع على خطوط المواصلات العـــالمية وفي منطقة تلتقي فيهـــا حضارات متعددة كالشعب اليوناني . فالقول بوجود شعب يوناني خـــالص اسطورة يروج لهـــا بعض [1] الاوروبيين زوراً وغروراً . فمن الثابت اليوم ان الاغريق لم يكونوا شعباً تجمعه وحدة الجنس والدم والتاريخ والعقيدة، بل لقد كانوا قوماً مختلطي الاصول وشعوباً متعددة ربطت بينها رابطة الجوار والمصالح والحروب . وعلى ذلك فإذا كان من غير الممكن اثبات السلالة اليونانية الخالصة للشعوب التي تناثرت بين آسيا الصغرى وتراقيا وجزر الارخبيل وأرض اليونان الاصلية وصقلية وجنوب ايطاليـــا وشمال افريقيا، فكيف يمكن اثبات هذه السلالة لجميع الفلاسفة الذين انجبتهم جميع هذه المناطق في فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل ؟

وليس معنى هذا اننا نقلل من شأن العبقرية اليونانية . كلا . فالعبقرية اليونانية شيء ، ووهم المعجزة اليونانية المبني على دعوى العنصرية شيء آخر . فإذا كان للعبقرية اليونانية اسبابها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والحضارية فلا سبب للمعجزة اليونانية إلا أوهام العنصرية وخواصها الاسطورية التي لا تصمد للبحث العلمي المجرد ولا للدراسة الموضوعية النزيهة .



والخلاصة ، لم ينبغ اليونان لمزية لهم في طبيعة التركيب وأصل الفطرة ، وإنما هي كما قلنا عوارض البيئة والتاريخ والحضارة أورثتهم حرصاً على الحرية في حيـــاتهم الاقتصادية والسياسية وجعلتهم مرني العقل والطبع سريعي التهيج

---

١ ـ ونشدد هنا على كلمة « بعض » لأن اكثر العلماء اليوم ليسوا على هذا الرأي .

والحساسية الى أقصى مدى مستطاع. وهذه العوارض تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم . فالسبب اذن انما هو سبب حضاري بحت لا جنسي تكويني . فكل ما في الامر انه أبيح لهم ما حُرّم على غيرهم ، أبيح لهم ان يفكروا بنأى عن كل ضغط او إكراه، في وقت كان يُضيّق فيه على الآخرين وتُحصى عليهم أنفاسهم . فجمد هؤلاء وانطلق اولئك لا يلوون على شيء . فلا معنى اذن للغوص على اصول التركيب والتكوين . فلو لم يُتح لليونان هذه الحرية الغضة ذات الحفلة، ولو لم يُمكّن لهم في مذاهب الاستقلال في الرأي والفكرة اذن لما انثالت عليهم المعاني كالسماء المدرار ، ولما كانوا ملوك الرأي وأرباب الحكمة ، ولما كُتب لهم الخلود على تطاول الزمان والمكان . ولو كان لأصول التكوين والتركيب بعض الخطر في حياة اليونان لما انقضى عصرهم الذهبي ولما غاض ما فاض من قرائحهم ، وبالتالي لما اندرسوا كما اندرست أمم من قبلهم ومن بعدهم ولما تدهوروا في عصور الجمود والإقفار . وحسبنا دليلاً على ان اليونان كغيرهم من الأمم والشعوب انهم منذ القرون الأخيرة قبل الميلاد لم يظهر منهم فيلسوف واحد الى هذه الايام .

فإنما الأيام دول ، وتلك عبرة وذكرى لكل معتبر !...

٢ اطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم ان العقليـة اليونانية بدأت تفيق من سباتها العميق في إيونيا على شاطىء آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد، وأن الايونيين هم الذين بدأوا يرتادون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ويعيشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي اصبحت من خصائص الاغريق . ففي ايونيـا استمرت الثقافة المينوية القديمة باقية تتلكأ ، وفي ايونيا كان الاتصال المباشر بحضارات الشرق العريق . وفي ايونيا ايضاً وُلد اول شاعر من شعراء المأساة الاغريق : هوميروس ، صاحب الإلياذة والأوذيسة ، إنجيل اليونان القدماء .

فمن الطبيعي اذن ان تكون إيونيا مهبط الوحي ينثال على مفكريها وأرباب الرأي فيها ، ومن الطبيعي ان تقود الحركة الفلسفية العظيمة في بلاد اليونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيضيء الآفاق .

واذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في إيونيا فانه قد نما وترعرع في صقلية وجنوب ايطاليا . لكنه لم يرقَ الى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في اثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم ، ولكنها على

قصرها كانت فترة وضاءة فذة في تاريخ اليونان . فالأعمار انما تقاس بالمآثر والأعمال، لا ببطيء السنين والأزمان . فقد انتج اليونان في هذه الفترة القصيرة اعمالاً فنية وعقلية وأدبية رائعة ، وأورثوا الانسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا نزال حتى اليوم نطلب رفدها ونتغذى بلبانها .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية الى اقصى ما كان يمكن ان تصل اليه من مجد سياسي وعلمي وأدبي. وكان لذلك كله بالطبع أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهده من الناس ، لا سيما اذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة وطبيعة جيدة قيّمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو .

لكن اثينا التي اشرقت ذلك الاشراق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومنزل عرائس الشعر وآلهة الحكمة — لكن اثينا هذه لم تلبث ان امتزجت بعوارض الضعف والهزال ، فرانت عليها غاشية الجمود والتحجر وأصابها ما يصيب الشعوب كلما خارت العزائم وضعفت الهمم. ومضت اثينا وبلاد اليونان قاطبة تغط في نوم عميق لا يبدو انها اوشكت ان تستفيق منه.

وعلى ذلك فقد مرّت الفلسفة اليونانية بثلاثة اطوار :

(١) طور النشوء والنمو (٢) طور الينوع والنضج (٣) طور الجمود والانحطاط .

ففي الطور الاول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت وترعرعت ، وكان ذلك قبل سقراط . ولذلك تسمى هذه الفلسفة « فلسفة ما قبل سقراط » .

وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة اقصى ذروتها وغاية مداها، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى ارسطو .

وفي الطور الثالث والاخير اخذت في التدهور والذبول ، ويمتد هذا الطور حتى بدء القرون الوسطى .

وسندرس هـذه الاطوار على التوالي حسب اهميتها بالنسبة الى الفلسفة الاسلامية .

٣ الفلسفة قبل سقراط

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في اصل الكون وطبيعته ؛ وكان ذلــك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الاغريق الذين كانت لهم شطحات اسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة [١] . لكنها شطحات لا تخلو مع ذلك من الايمـــان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام الأشياء . ممـا جعل هوايتهد (Whitehead) يطلق على شعراء المأساة هؤلاء لا اسم « الفلاسفة الاوائل » كما يسمون في العادة ، بـــل اسم « المؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي » .

وأول فيلسوف بحث في اصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي (Thalès de Milet) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م.) الذي قال ان الماء هو اصل كل شيء . وليس المهم في ذلك رده الأشياء الى الماء ، إنما المهم انه:

١ – كان اول من عبّر عن افكاره بعبارات منطقية معقولة. فهو لم يفسر الكون بالخرافات والأساطير ، ولا بالقوى الخفية وقوى الآلهة بل على اساس عقلي علمي معلل ، يرتبط فيه المعلول بالعلة ارتباطاً وثيقاً .

---

١ – كما هو الحال عند هزيود مثلاً .

٢ — كان اول من أرجع الكون كله الى عنصر واحد. فلقد رأى من خلال تعدد صور الاشياء وتباينها وحدة شامـلة تكمن وراءها ، اليها ترتد جميع الأشياء ، وعنهـا صدرت . فتعدد الأشياء الظاهر للحس امر سطحي لا قيمة له ، إنما المهم ما يكمن وراءه . ان طاليس لا يهمه تنوع الكائنات والأشياء ، إنما يعنيه الغوص على الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضرب في الأعماق ، دون نظر الى ما يبدو للحس الظاهر .

وسواء فشلت محاولته هـذه ام لم تفشل فهي المحاولة الفلسفية الاولى التي تنظر الى الكون نظرة كلية شامـلة وتضع له تفسيراً واحداً يستوعب جميع جزئياته .

وليس يهمنا بعد ذلك كثيراً قوله ان كل الأشياء كانت في الأصل ماء ، او قول انكسمندريس (Anaximandre) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م.) تلميذه من بعده بأن الأصل هو اللامحدود او اللامتناهي ، او قول انكسيمنس (Anaximène) (المتوفى حوالي سنة ٥٨٠ ق. م.) بأنه الهواء ؛ او قول اكزينوفانوس (Xenophane) (المتوفى حوالي سنة ٤٨٠ ق. م.) انـه التراب ؛ او قول هيراقليطس (Héraclite) (المتوفى سنة ٤٧٥ ق. م.) انه النار ؛ او قول امبيذوقليس (Empédocle) (المتوفى حوالي سنة ٤٣٥ ق. م.) انه هذه العناصر الاربعة جميعاً ، او قول برمنيدس (Parmenide) (المتوفى سنة ٤٥٠ ق.م) انه الوجود ، لو قول ديمقريطس (Démocrite) (من رجال القرن الخامس ق. م.) ولوقيبوس (Laucippe) (من رجـال القرن الخامس ق. م.) انه الذرات؛ او قول انكساغوراس (Anaxagore) (المتوفى سنة ٤٢٨ ق. م.) انه عدد لا نهاية له من العناصر او البذور يحركها عقل رشيد حكيم بصير الخ .

اجل ان كل هذه الاقوال لا تهمنا ، إنما يهمنا منها انها جميعاً لم تقم إلا على اساس من التفكير العقلي المجرّد وانها قد نظرت الى العالم في إطار من الكلية

الشاملة واستوعبته في فكرة واحدة او افكار قليلة ، فأذابت الفوارق بين الاشياء وتجاهلت ما بينها من اختلاف وتنوع وربطتها بشبكة من العلاقات جعلتها شيئاً واحداً بعد ان كانت اشتاتاً مبعثرة .



ويلاحَظ على هذه الفلسفات جميعاً انها كانت متجهة نحو العالم الخارجي ، عالم الارض والسماء وسعة الأفلاك . وأما العالم الداخلي ، عالم الذات الذي هو مصدر الاخلاق وموطنها ، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فقد كانت الفلسفة اليونانية آنذاك لا تزال بعيدة عنها ، قاصرة عن النفاذ اليها واستيعابها . فان البحث في الطبيعة أقرب منالاً من البحث في الذات وأيسر وصولاً ، لأن كل ما يتطلبه انما هو إلقاء شعاع الفكر على الاشياء وتقليبه فيها واستخلاص بعض النتائج منها . اما ان يرتدّ الفكر على نفسه يتأملها ويمعن النظر فيها فهذه مرحلة اخرى تتطلب مجهوداً اكبر ، وذلك لأن الفكر فيها يخرج من ربقة ذاته ، لا ليراقب الاشياء ويدرسها عن كثب ، بل ليراقب ذاته ويهتك أستارها وينفذ الى أعماقها .

ثم ان عالمَ الطبيعة عالمٌ حوّل قلّب لا استقرار فيه ولا ثبات، فملاحظته سهلة، وتتبّع أفاعيله امر ميسور. وأما عالمَ الذات فهو اكثر استقراراً وأشدّ تماسكاً ؛ فليست تطرأ عليه تغيرات ظاهرة يمكن تعقبها بالنظرة القريبة والتفحص المباشر، ثم تأتي قوة العادات والتقاليد فتزيده استقراراً الى استقراره وتشدّ تماسكه ، فاذا هو أمنع على التغير ، وبالتالي أعصى على الملاحظة .

وأخيراً ان عالمَ الذات هو أداتنا الوحيدة للوصول الى عالم الاشياء. فالبدء بدراسة الأداة قبل دراسة الاشياء من شأنه ان يعطل دراسة الاشياء ويخلّ في فهمها ، ويقلب الأوضاع فيها رأساً على عقب .

كل اولئك يفسر لنا سبب بدء الفلاسفة السابقين على سقراط بدراسة العالم الطبيعي اولاً . ثم لما حصلت لليونان ثروة لا يُستهان بها من المعرفة بالعالم

الطبيعي ، انتقل محور الدراسة بعـد ذلك الى الانسان . وهـذا ما مهّد له السوفسطائيون وتمّ على يـد سقراط ،. ثم استخلص كل نتائجه افلاطون وأرسطو .

فالفلسفات السابقة على سقراط بعـد ان بحثت العالم الخارجي من جوانبه المتعددة وتناولته في مظاهره المختلفـة حتى استنفدت كل امكانياته وأحواله ولم يبقَ في جعبتها شيء تقوله فيه؛ ونتيجة لتغير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت الحياة في أثينا — منذ النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد[1]— فقد حدثت ازمة في الفكر والحياة أطاحت بكثير من المعايير، وتعرضت القيم الاخلاقية والقوانين السياسية لعـاصفة شديدة من النقد اللاذع والمعارضة القوية أهابا بالانسان الى ان يفحص أفكاره من جديد ويعيد النظر في قيمه الاخلاقية والروحية ويراجع الأسس التي تقوم عليها الدولة وقوانين الدولة .

وأعظم من يعبر عن هـذه الازمة طائفة السوفسطائيين ، كما ان أعظم من صمد لها معاصرهم سقراط .

فهم يقولون ان العـالم مشكل ، والطريق الى فهمه متعسر ، والآراء فيه متضاربة ، والعقول حوله متنازعة ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض ، فلا بد من بذر بذور الشك فيها جميعاً . فلا حقيقة إلا الانسان وكل ما عداه فإنما هو باطل وخداع . وهكذا تحوّل السوفسطائيون عن الفلسفات الطبيعية الى دراسة الانسان لعلهم يجدون فيه غنى وكفاية ، وانتقلت مشكلة الفكر اليوناني من عالم الطبيعة الى عالم الانسان . فالعـالم الخارجي لا يكفي وحده

---

١ — انتصار الديموقراطية في أثينا؛ تحول حكومة أثينا الى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها الجيدة على الفرس؛ توسع في التجارة وازدهار في الصناعة ؛ انتشار الأمن وكثرة أوقات الفراغ ؛ مما أدى الى التخصص العلمي واصطناع مناهج البحث العقلي والاعتماد على الملاحظة والتجربة في كثير من ابواب المعرفة الانسانية .

لدراسة الحقيقة ، وإنما يجب ان ينضمّ اليه ايضاً عالم الذات الذي له نصيب كبير في تكييف الظواهر . ذلك ان الحواس – وهي سبيلنا الى المعرفة – متغيرة ابداً لا تثبت على حال واحدة . ثم هي تختلف باختلاف الافراد كما تتأثر بالمحسوسات التي هي ايضاً في تغيُّر دائم ، فتجيء احكامها على الشيء الواحد متباينة بتباين أحوال الزمان والمكان والبيئة والصحة والمرض والثقافة العقلية والاجتماعية ، بل ربما تعارضت هذه الاحكام وتقابلت . واذا تقرر هذا فعبثاً الوصول الى حقيقة ثابتة .

وأعظم من يمثل هـــذا الاتجاه الانساني الجديد في الفلسفة اليونانية هو بروتاغوراس (Protagoras) (المتوفى سنة ٤١١ ق.م.) في عبارته المشهورة: « الانسان هو مقياس كل شيء ». فليست الاشياء مقياس ذاتها، وإنما مقياسها هو الانسان ، بمعنى ان مقاييس الاشياء والسلوك ليست مطلقة مستقلة عن الانسان ، وإنما هي نسبية متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وظروف البيئة والتربية والمستوى العقلي والاجتماعي .

ان هذه الخطوة الجديدة التي خطتها الفلسفة اليونانية كانت خطوة كبيرة جداً وهامة جداً . فهي التي نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية الى العمق ، ومن البساطة الى التعقيد ، ومن محيط الدائرة الى مركزها . فبهذه الخطوة الجبارة اصبح الانسان في صميم الاشياء بعد ان كان بعيداً عنها . انها الخطوة التي ظلت الفلسفة تترقبها طويلاً حتى خطاها (كنط) في فلسفته النقدية في العصر الحديث . فأعظِمْ بها من نقلة قام بها السوفسطائيون قبل المسيح بعدة قرون !

وهكذا فالسوفسطائية رغم كل ما يقال فيها ، فلسفة ايجابية بناءة . انها ثورة على السلبية وطريقــة التفلسف الساذج التي تجعل من الانسان مجرد كائن متفرج اشبه بجهــاز للتسجيل لا دخل له فيما يجري خارجه من أحداث ولا مشاركة له في تكييف الظواهر . وما قدّر القدماء هذه الحركة حق قدرها لأنهم لم يفهموها ولم يدركوا المعنى العميق الذي ترمز اليه ، بل سارعوا الى

ضربها في المهد قبل ان يستفحل خطرها . فرأينا عملاقاً كبيراً كسقراط او افلاطون يجعل وكده وغاية جهده مهاجمتها والرد عليها كما هوجم كوبرنيقوس لا لشيء إلا لأنه عرف الحق فجهر به ولم يحفل بأراجيف بادي الرأي المشترك ودعاوى الخروج على المألوف. انها دعوة طليعية جريئة حقاً لم تسلم من بعض المخاطر : فلكل مخاض له مخاطره . لذلك حق لكثير من مؤرخي الفلسفة المحدثين ان يقارنوا بين عصر السوفسطائيين وحال اوروبا في القرن الثامن عشر عندما تغيرت معالم الحياة فيها بعد الثورة الصناعية الجديدة التي نتج عنها مشاكل ومعضلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير.

وعلى كل حال ان السوفسطائيين هم الذين ايقظوا العقل من سباته العقائدي وانتصروا لاستقلال الفرد واحترام شخصيته وحمايته من تدخل الحكومة والجماعة معاً .

ولئن اثاروا من المشاكل اكثر مما قدموا من الحلول فإنهم قد مهدوا بذلك السبيل الى ايجاد مثل راسخة في تفكير الانسان ووجدانه وسلوكه. وحسبهم فخراً انهم قد انجبوا سقراط .



ولقد افادت الفلسفة كثيراً من هذه المحاولات جميعاً ، طبيعية كانت او انسانية ، تلك المحاولات التي تحررت من أي تصوف ديني كان من المعقول ان نتوقعه من مفكرين قد استخدم كل اسلافهم عبارات اسطورية للتعبير عن انفسهم،اللهم إلا اذا استثنينا مدرسة الفيثاغوريين التي يكتنفها غموض شديد. فهي على الرغم من نزعتها الصوفية الواضحة إلا انها تلح على فكرة العدد والتناسق والنظام والوحدة ، وبالتالي على ان القانون والرياضة هما منطق الاشياء ، وان الطريق الى الحق إنما يمر بالعقل لا بالحواس .

وواضح ان هذا الاتجاه الجديد الذي يحدد التفكير اليوناني قبل سقراط في إطار واضح المعالم ظاهر القسمات إنما يعكس في الواقع ايضاً خصائص الروح

الهومرية التي قدمت في الالياذة منذ القرن التاسع قبل الميلاد عالماً من الآلهة الاولمبية والكائنات الميتافيزيقية التي تتجلى فيها – رغم طابعها الاسطوري – سمات التناسق والائتلاف وتسيطر عليها روح البساطة والوحدة .

وتوالى الفلاسفة ، فاكتسب التفكير دقة وازداد نضجاً وعمقاً وشمولاً . وكأنما رفع العقل البشري اطراف اقدامه من قاع البحر وجعل يتطلع حوله ويعوم بثقة مدهشة .

وهكذا اخـذ وعي الانسان يتفتح ويتجمع حول موضوعات معينة ، وبذلك ارتفع صرح الفلسفة وبرز لهـا كيان مستقل كامل وكان من اعظم ثمرات هـذه الحركة ثلاثة فلاسفة من اعظم فلاسفة العالم القديم والحديث على الاطلاق هم سقراط وأفلاطون وأرسطو .

فلنتحدث عن كل واحد منهم على حدة .



٤ سقراط

(٤٦٩ ق.م – ٣٩٩ ق.م)

١ ـ حياته

جاء سقراط في غمرة تأرجح الفكر اليوناني بين الإنسان والطبيعة وعندما كان الصراع على أشدّه بين الذات والموضوع .

وكان العصر الذي فيه سقراط من أزهى عصور أثينا وأكثر خصباً . فان انتصار اليونان على الفرس في حربين متتاليتين قد بثّ فيها روحاً جديدة . لقد كان انتصاراً مدهشاً حقاً أنقذها من خطر « البرابرة » ، فانتقضت تلك الانتفاضة الرائعة التي لم تستطع حروب البلوبونيز (Péloponnèse) الطويلة بين اسبرطة وأثينا (من ٤٣١ ق. م – ٤٠٤ ق. م) ان تنال منها رغم انها انتهت بتدمير أثينا . بل على العكس ان هذه المدينة التي أثخنتها الجراح لم تفقد الأمل فتطلعت الى التوفيق بين طبيعة وضعها وبين أهداف كانت تفوقها. وسرعان ما نهضت من كبوتها تؤكد أصالتها السياسية والفكرية . وانفتح امامها ميدان واسع للسياسة والتجارة ، ميدان التحول الى مملكة بحرية . ودخلت الديموقراطية بواسطة بريكليس (Périclès) (٤٩٩ ق.م – ٤٢٩ق.م) ودخلت معها عادة تقديس العقل والفن والقانون . فغدت أثينا حاضرة العلم

والفكر والأدب، تمركزت فيها الفلسفة وفيها انصبّت عصارة ما تمخضت عنه الحركة العقلية من لدن نشأتها في ايونيا حتى بلغت صقلية وجنوب ايطاليا .

لقد كان في أثينا فنانون يرهفون النفوس بفنهم ، وكان فيها شعراء يمسّون شغاف القلوب بقصصهم وأساطيرهم ، وكان فيهـا رجال دين يقيمون الشعائر والطقوس ، وكان فيها ساسة يحسنون قيادتها ويسدّدون خطاها ، وكان فيها سوفسطائيون يشككون الناس ويوقظونهم من غاشية التقليد والجمود ويعلمونهم الخطابة وأساليب البيان . لقد كان فيها كل هؤلاء عندما جاء سقراط لينضمّ الى هذه الجوقة وينسق العمل معها، فيعزف الجميع على قيثارة واحدة سمفونية العبقرية اليونانية ويتغنوا بعظمة أثينا !

وهكذا فكأنما جاء سقراط على موعد مع الأحداث .

٢ ـ مصادر معرفتنا بسقراط

ان سقراط لم يكتب شيئاً نستبين منـه مذهبه كما يعرضه هـو بنفسه . « فالعلم في الصدور لا في السطور » هـذا هو الشعار الذي كان يدين به طوال حياته . فاذا لم يترك اثراً مكتوباً فما هي مصادرنا عنه ؟

هناك اربعة مصادر تتفاوت في قيمتها : ارسطوفان واكزينوفون وأفلاطون وأرسطو .

الاول شاعر هزلي كتب مسرحية « السحب » (Les Nuées) يسخر فيها من سقراط . فهو يصوّره فيها يقيس قفزات البراغيث ويتمثله جالساً في سلة معلقة في الهواء يناجي السحب والغيوم ويتوجه اليهـا بالعبادة من دون آلهة المدينة ويجد فيهـا ملاذه الاخير ، ملاذ اصحاب الخيال . ويعزو اليه القول بأن الهواء مبدأ الاشياء ، كما يتهمه بالكفر وإفساد عقول الشباب . فهو اذن خصم لسقراط لا يمكن الاطمئنان اليه .

وأما الثاني ، اكزينوفون ، فانه رغم دفاعه عن سقراط وتبرئته من اتهام

ارسطوفان له ، فقد كان كاتباً سطحياً تافهاً لم يستطع فهم استاذه إذ لم تكن له عقلية فلسفية ممتازة ترقى الى مستواه . لا سيما وأنه كان صغير السن حينما كان سقراط شيخاً كبيراً طاعناً في السن . أضف الى ذلك انه غادر اثينا قبل اعدام سقراط بثلاثة اعوام . فلا يمكن اذن قبول مذكراته (Memorablia) عن سقراط إلا بحذر شديد . فهو مدافع اكثر منه راوياً .

والمعضلة الكبرى هي المصدر الثالث: افلاطون في محاوراته . فالمحاورات التي يجريها افلاطون على لسان سقراط ، عن آراء مَنْ هي تعبر : سقراط ام افلاطون ؟ هل هي آراء سقراط حقيقة ام هي آراء افلاطون أجراها على لسان استاذه ؟ فان كانت هي آراء سقراط حقيقة فماذا أبقينا لأفلاطون ؟ وأين هي شخصيته ؟ وإن كانت آراء افلاطون، فما وجه نسبتها الى سقراط ؟

هنا يتدخل المصدر الرابع والأخير ليبدد بعض الظلام الذي يكتنف هذه المسألة. فرواية ارسطو قرينة تساعد كثيراً على تبين آراء كل منهما وتميزها عن آراء الآخر . فاذا انضمت اليها قرائن اخرى فقد حصل الكمال . فكلما اتفقت رواية افلاطون مع رواية ارسطو ثم انضم اليهما مصدر ثالث كان ذلك ادعى للثقة وأعوَن على استخلاص مذهب سقراط الحقيقي كاملاً .

هذا ويعتقد ارسطو ان الآراء المنسوبة الى سقراط في محاورة (بروتاغوراس) هي آراؤه حقاً . وقد كشفت حديثاً هتامات من كتاب عن ألقبيادس (Alcibiade) كتبها اسكينز الاسفتوزي (Aeschines of Sphettos) احد تلاميذ سقراط نفسه ترجح تأييد الصورة التي رسمها له افلاطون في المحاورات الاولى [1] . غير ان ارسطوطاليس من جهة اخرى يعدّ « الذكريات » (Memorablia) و « المائدة » (La Banquet) من القصص الموضوعة اي الاحاديث الخيالية التي يردد سقراط في اكثرها آراء اكزينوفون نفسه[1].

---

١ — نقلاً عن ديورانت ، قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد الثاني ، ص ٢٢٣ .

وعلى كل حال لا بدّ من مقارنة المصادر ومعارضتها بعضها ببعض وقبول ما ينعقد عليه الإجماع – او شبه الإجماع – فيها . وليس ذلك بالأمر السهل.

٣ – منهج سقراط

ان أهم شيء أتى به سقراط هو المنهج ، حتى ليعتقد البعض ان سقراط لم يكن صاحب مذهب معين وإنما هو صاحب منهج . وربما كان الأصح ان يقال ان مذهبه وليد منهجه . لقد كان منهجه الحوار الاستنباطي القائم على التهكم والتوليد وذلك من اجل الوصول الى تحديد الماهيات. ولهذا يعزو اليه ارسطو انــه صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقراء ، وهو الانتقال من المحسوس الى المعقول ، ومن صغار الاشياء الى كبارها للوصول الى المعنى الكلي او الماهية . هذا هو مذهب سقراط ، او ما يسمى فلسفته التصورية (Conceptualisme) ومعناها انه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس ، بل لا بــدّ من معرفة ماهيته المعقولة والوصول الى حده الكلي . فالمعرفة بالجزئيات إنمــا هي معرفة ناقصة لا تغني من الحق شيئاً ، أما الذي يغني حقاً فهو المعنى الكلي والمعرفة الكلية . فالمعنى الكلي هو الأصل وبدونه لا تكون معرفـــة حقيقية . هــــذا هو مذهب سقراط في المعرفة وهذه هي فلسفته . فالمعرفة الحقيقية إنمــا هي معرفة الماهيات ، والعلم يجب ان يقوم على إدراك واضح للماهيات . وهكذا يكون سقراط قد نقل مركز الثقل في المعرفة من معرفة الاشياء والجزئيات الى معرفة الماهيات والكليات . وهذه النقلة لهـــا منهج جديد من شأنه ان ينظر الى الاشياء في ماهياتها وفي نسبة الماهيات بعضها الى بعض . ويسمى المنهج الجديد باسم « الديالكتيك » . فالمنهج الجديــد منهج ديالكتيكي بمعنى انه يبحث في صلة الاجناس والانواع بعضها بالنسبة الى بعض من اجل الوصول الى تحديد صحيح لماهيات الاشياء ومعرفة الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعناه الصحيح . فلسقراط إذن منهج ومذهب ، وهذا هو معنى قولنا ان مذهب سقراط وليد منهجه . وسنتكلم على كل منهما .

وأم خطوات هذا المنهج هو التوليد . إذ يعتقد سقراط انــه اذا كان الانسان غـــير مدرك للعلم الصحيح فإن فيه مع ذلك حقائق كامنة يستطيع الانسان ان يستخلصها من نفوس الآخرين . فهي حقائق لا يدري الانسان بها ولكنها على كل حال كامنة في نفسه ، ووسيلة استخراجه منها إنما هو الحوار.

ونجد امثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات افلاطون المبكرة او مـا يسمى بالمحاورات السقراطية ، مثل محاورة لاخيس وليزيس وأوطيفرون الخ . فكان سقراط يبـدأ حواره بتصنع الجهل والتظاهر بالتسليم بأقوال من يحاوره ، بل يزعم انــه انما جاء يتلقى العلم عنه . ثم يطرح عليه سؤالاً كمن يطلب العلم ويتوخى الاستفادة . ومـا ان يتلقى الجواب حتى ينتقل منه الى نتيجة غريبة لازمة عنه لم تخطر ببال محدثه ، فيقر هذا المسكين بجهله او يروغ ليفلت من الحيرة والإضطراب او الوقوع في التناقض ، لكن سرعان ما يرده سقراط الى موضوع المناقشة حتى يحمله على الإقرار بالجهل ، فتزيـــد حجته ضعفاً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً . وهكذا يفرغ معـه سقراط من نتيجة الى نتيجة ويزجّ به من جهل الى جهل آخذاً بتلابيبه يفحمه بالحق حتى لا يبقى في القوس منزع ... فـاذا كان المتحاور يُحس بأن مكانته تتهاوى امـام الحاضرين، فان هؤلاء كانوا يشعرون — على العكس من ذلك ، وبفضل مقدرة سقراط على توجيه الحوار — أنهم قد ارتفعوا الى مستواه فأدركوا مـا كان يفوتهم من قبل واطلعوا على اشياء لم تكن تخطر لهم على بال . فالحوار يفتح الاذهان على حقائق جديدة لم تكن بالحسبان .

ولشد ما كان ادعياء العلم والمعرفة يتميزون غيظاً من هـذا الحوار السقراطي الذي كانوا هدفاً سهلاً له . فقد أنزلهم من صياصيهم ومرّغ كبرياءهم في التراب وأظهر غرورهم وجهلهم فزادهم خبالاً . وهنـا يعدّ سقراط نفسه انه قـد نجح في انتزاع الاباطيل من اذهانهم مهما حنقوا عليـه ومهما ثارت ثائرتهم . هذه هي غايته الاساسية من سخريته اللاذعة التي كان يُصْلي بهـا

خصومه ناراً حامية ، لا عن خبث وضغينة بل ليزيل الغشاوة عن عيونهم ، وليدلهم على مواضع الخطأ في تفكيرهم ، ويحثهم على تحري الحقائق وطلب المعرفة الصحيحة . اجل انه انما يفعل ذلك ابتغاء تعليمهم والوصول بهم الى محجة الهدى وإرشادهم الى سواء السبيل .

فهو يرى ان السخرية هي التي تعرّينا امام انفسنا وتكشف لنا اخطاءنا وتزيل عنا غاشية الغرور وتعدّ عقولنا لقبول المعرفة . ولو لم يكن في هذه السخرية البناءة إلا إثارة التفكير في الآخرين ، فناهيك بها نفعاً . انها امضى سلاح للقضاء على الأباطيل والأضاليل والأوهام . هذا ما يعرف بالسخرية السقراطية . فاذا نال بغيته بها بدأت المرحلة الثانية من الحوار حيث يلقي الاسئلة تباعاً في ترتيب منطقي مقصود يجعل من الميسور الانتهاء الى الحقائق التي يريد الوصول اليها . فاذا حاورهم فيما اراد أن يعلموا من القيم الجميلة مثلاً قاد الحوار بدقة ونصب لهم الفخاخ في المنطق . وكذلك يفعل في كل ما يريد ان يتعلموا . وبذلك يصلون الى الحقيقة التي اقروا انهم يجهلونها ، فاذا بهم ينتهون اليها من حيث لا يشعرون ويحسبون انهم قد اكتشفوها بأنفسهم . هذا هو لبّ 'لباب المنهج السقراطي ، وهو ما يسميه بالتوليد ، اي مساعدة الناس على ان يستخرجوا الحقائق بأنفسهم .

وكان في منهجه هذا يحرص اشد الحرص على تحديد الالفاظ والمعاني التي تحتويها ، خلافاً لأدعياء العلم الذين كان عدم التحديد يتيح لهم الفرصة للإنحراف في المغالطة والتشكيك في الحقائق .

كان الحوار يبدأ بالسؤال عن اشياء تبدو تافهة يعرفها الجميع . فهو يسأل مثلاً عن معنى الخير او الشر ، او الصدق او الكذب ، او العدل او الظلم ، او الشجاعة او الجبن ، او التقوى او الإلحاد ... الخ . ورغم انه يرهق محدثه بالأسئلة ويبلغ به غاية المطاف في تحديد الالفاظ والمعاني

وتحليلها الى اقصى ما يسع التحليل ، إلا انه كان لا يتمدى حدود هذا التحليل . ولذلك فان الحوار كان لا ينتهي الى نتيجة معينة . فحسبه انه نبّه الأذهان الى ضرورة التزام الدقة في اختيار الالفاظ والى ان المعاني موجودة في النفس فلا سبيل الى استخراجها منها وتوليدها إلا بالحوار ، اي باحتكاك العقول والأذهان . فالعلم انما ينبت بين اثنين ، كما يقول القدماء .

لذلك فقد شنع عليه أعداؤه وقال شانئوه انه يهدم ولا يبني ، ويرفض ولا يجيء بشيء من عنده ، بل يكتفي بطرح الأسئلة تباعاً والاعتراض على الأجوبة التي توضع لها دون ان يدلي بتعريف سليم من الاعتراض او يصل الى نتيجة معينة يقطع بها دابر الشك .

والحق ان سقراط كان مثالاً للمواطن الصالح الذي يريد ان يرقى بأمته الى حيث يرجو لها من خير ومعرفة . فهو انسان صادق كان يسير بين مواطنيه سيرة نقية صالحة ، فارتفع عن الصغائر وتنزّه عن الشر ؛ لم يؤذِ احداً بل لقد أحسن الى الناس جميعاً بما قدّم اليهم من نصح وبما أورثهم من هدى . وهو فضلاً عن ذلك فيلسوف عميق بعيد النظر . انه من اولئك الأفذاذ الذين يفاخر بهم الفكر العالمي على اختلاف العصور وتباين أجيال الناس وتفاوت حظوظ هذه الاجيال من الحضارة ورقي الشعور . فالتخريب ليس من طبعه ، والتشكيك الهدّام لا يستقيم مع سموّ نفسه ومعدن الخير الذي قُدّتْ منه روحه .

ان رجلاً كهذا لا يمكن ان يكون همّه إفحام الخصم والنجاح في قراع الألفاظ ومعركة الكلام . فنفسه الرفيعة لا تشفّ عن شيء من هذا ولم يؤثر عنه انه أراد بأحد سوءاً . ولئن كان لا ينتهي في حواره الى نتيجة ما ، فما ذلك إلا لأنه ظلّ طوال حياته يقرّ على نفسه بالجهل ويعترف امام القاصي والداني انه لا يدري شيئاً ، فحسبه صدق المحاولة وبذل الجهد لتحديد الألفاظ وإزالة ما بها من غموض ، حتى لا يطمع

الذي في قلبه مرض ويسدر في غيّه كل من يتجر باشتراك الالفاظ او ابهام المعاني . وعندما سأل سائل كاهنة معبد دلفي عمن عسى ان يكون اكثر رجال أثينا علماً وحكمة ، قالت انه ليس هناك من هو اكثر حكمة من سقراط . وقد فسّر سقراط هذه النبوءة بأنه امرؤ لا يعرف شيئاً ويجهر في ذلك على رؤوس الاشهاد ، وان الفرق بينه وبين أدعياء العلم ان هؤلاء إنما يهرفون بما لا يعرفون ، اما هو فان مزيته عنهم انه لا يعرف ويعرف انه لا يعرف . وانه لفرق لو تعلمون عظيم !

٤ ـ الحدّ الكلي

وهكذا أغرى سقراطُ تلاميذَه باختبار الافكار الشعبية بمنطق العقل وحضّهم على عدم الاستجابة لرأي الكثرة وإملاء السلطة عند اصدار الاحكام وتقويم الامور . فالرأي العام لا يصلح ان يكون محكاً للحقيقة ، والعرف الشائع لا ينبغي ان يتخذ دليلاً على حجة رأي او بطلان فكرة . فبالعقل — وبالعقل وحده — إنما تُمحّص الآراء والافكار وتُحلّل العقائد . وبذلك يعبر سقراط عن الروح اليونانية أصدق تعبير . فالروح اليونانية روح استطاعت ان تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً ، او على الأقل تحاول الوصول اليها بواسطة العقل وترفض كل وسيلة اخرى غير عقلية للوصول اليها ، على اساس ان الفلسفة ليست مذاهب تُنتحَل او أقوالاً تُردّد ، وإنما هي طريقة يستطيع بها الانسان ان يستخدم عقله على الوجه الصحيح .

ومعنى هذا ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس ، فإن الحواس تختلف باختلاف الافراد بل باختلاف الحالات في الفرد الواحد . وأما العقل — وبتعبير أدق ، معاييره الثابتة — فهو عام في الناس جميعاً . فلا يكفي — كما قلنا مراراً ولا نملّ ان نقول — لمعرفة شيء ما ان نقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغير ، بل يجب ان نصل الى معرفة وجوده

العقلي الثابت ، اي الى ماهيته في ذاتها ، او الى حدّه الكلي . ذلك ان العقل ينتزع من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة – بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة والديالكتيك – الاعتبارات او المعاني الكلية الثابتة فيها ، كالمبادىء والنواميس وصور الانواع وحدود الاشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات او في كل فرد من أفراد ذلك النوع ، صحّ ان يكون تعريفاً لها وغدا – بالتالي – مقياساً دقيقاً لحقيقتها . وبعبارة اخرى ، ان الماهية ثابتة في الموجودات ومن الممكن التوصل اليها بالحد (او التعريف) الذي هو مجموع الخصائص الذاتية للشيء المعرّف . واذا كانت ماهية الشيء هي هي لا تتغير ، فحقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق . وبذلك يكون سقراط بحق هو واضع فلسفة المعاني او الكليات ، والمؤسس الحقيقي للعلم . لأنه كما يقول ارسطو – الذي يبدو انه أخذ هذا التعبير عن افلاطون – اول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً بطريق الاستقراء [1] . فلا علم إلا الكلي ، اي لا علم إلا اذا كان موضوعه تحديد المعاني وإقامة التصورات والوصول الى الطبائع العامة او الماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة .

وأما السوفسطائيون فإنهم – بحسب سقراط – لم يرتفعوا الى مستوى الحقائق الكلية المطلقة ، بل لقد ظلوا في مستوى الجزئي المحسوس . وحتى عندما قالوا بأن الانسان مقياس الاشياء جميعاً فانهم لا يعنون بالانسان هنا ، الانسان الكلي المطلق ، بل انهم يعنون هذا الانسان او ذاك ، أي لم ينظروا الى الانسان كمعنى كلي ، بل كفرد محدد مخصوص بزمان معين ومكان معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً ان

---

١ – كما يمكن القول ايضاً انه هو المؤسس الاول للمنطق، لأنه في رده على السوفسطائيين اول من قال بمبدأ الهوية او الذاتية، اي ان الشيء هو هو، اذ لا تنفصل فكرة الحد عن فكرة الهوية.

الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والنظر كما يقول سقراط ، وانما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني المتغير المحسوس .

ان سقراط بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد انما تطرق لأشد قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوبة وإنتاجاً ، كمسألة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي – لا الجزئيات المحسوسة – موضوع المعرفة ولُبّ لبابه . وسيكون هذا الأكتشاف اساساً لنظرية « المثل » الافلاطونية وعنصراً هاماً في المنطق الارسططاليسي الذي ظل معيار الحقيقة زهاء عشرين قرناً .

وعلى كل حال ان اكتشاف المعنى الكلي انما يدين لسقراط . فهو اول من ادرك ادراكاً واضحاً ما يجب ان يكون عليه العلم ، لكنه لم يحسن الاستفادة من كشفه الجديد ولم يستطع ان يمْضي فيه الى غاياته البعيدة . فلم يدرك أبعاده كلها ولم يستخلص منه كل ما ينطوي عليه من نتائج واحتمالات . فاذا كان قد حدد موضوع العلم تحديداً تاماً ، فقد قعدت به همته عن تحديد مضمونه . وقد ادرك من نفسه هذا العجز في مواقف كثيرة منها اعتراضه السابق على رؤوس الاشهاد بأنه اذا كان له من ميزة على مواطنيه فهي انه يعرف انه لا يعرف شيئاً . ومنها ما رأينا من انه كان في حواره انما يكتفي بطرح الاسئلة دون ان ينتهي الى نتيجة ايجابية . فهو غير كفؤ لتوليد اي معرفة جديدة وان كان كفؤاً لإثارة الاعتراضات والشكوك التي من شأنها تنبيه الاذهان وإلقاء بعض الضوء على معالم الطريق ...

واذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المدركات الكلية ، فانه قد اعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد . انه يظل اول من ادرك ما يجب ان يكون عليه العلم ، ووضع اللبنات الاولى في الصرح العظيم الذي سيكمله افلاطون وأرسطو من بعده .

٥ ـ الاخلاق

لكن هل هذا كل ما فعله سقراط ؟ كلا . فلئن قعدت به الهمة عن المضي في اكتشافه الجديد الى غاية مداه ، فما ذلك إلا لأن كل همه كان موجهاً نحو الانسان ، وبصورة خاصة الجانب الاخلاقي منه . نحن لا ننكر اننا نجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط شذرات لا تخلو من الحِكم الاخلاقية قد استمدوها عن تجاربهم في الحياة اليومية ، إلا ان هذه الشذرات لا تصل ابداً الى مرتبة الفلسفة الخلقية . فنحن لا نجد عندهم مذهباً كاملاً في الاخلاق يتكوّن منه كلٌ متناسق متلاحم تتسلسل اجزاؤه بعضها من بعض ويرتبط بعضها ببعض ، بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وينبث فيه روح واحد .

وهذا ما سيحاوله سقراط . فان مذهبه يُعدّ بحق اول محاولة للاخلاق العقلية الحرة في تاريخ الفلسفة . لأن الاحكام الاخلاقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق ، بل هي تتتابع دائماً حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض وتتلاقى حلقاته ثم تؤلف تسلسلاً في المراتب يكتشفه العقل وحده كما سنرى .

فهو اذ يردّ على السوفسطائيين وجد نفسه مسوقاً الى البحث عن مبادىء ثابتة تكون نواة للعلم ، فطلب الحدّ الكلي وانتقل منه الى الماهيات المشتركة او الطبائع العامة للأشياء . لكننا رأينا انه لم يتقدم كثيراً في هذا السبيل ، اذ تهمه ناحية واحدة من العلم لا العلم بإطلاق ، فمن هذا التصور الجديد للعلم أنتقل الى التخصيص ، فوضع الاساس الاول لعلم الاخلاق . فقد اهتم بدراسة الانسان اكثر من اهتمامه بدراسة الطبيعة .

وهو في تأسيسه لعلمه الجديد نراه كعادته يبحث عن مبادىء ثابتة . اذ العلم لا يكون – كما مرّ معنا – إلا بتحديد المعاني وإقامة التصورات بطريق الاستقراء والانتقال من الجزئي الى الكلي . وكدأبه دائماً يناقش

بعض التعاريف عساه يجد فيها ضالته المنشودة . وهنا ايضاً نراه لا يخرج بنتيجة . فاذا ناقش بعض التعاريف فسرعان ما يرفضها جميعاً ويترك كل المسائل التي يعرض لها معلقة بدون حلّ . فحسبه – كما ذكرنا مراراً – ان يثير التفكير وأن يلفت الانظار الى اهمية الحد الكلي والماهية المشتركة وأن يبث في الفلسفة تياراً جديداً يجعل الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية .

لكن هل معنى هذا ان سقراط لم يأت بجديد في ميدان الاخلاق ولم يكن له من مذهب سوى توكيد اهمية الحد الكلي والماهية المشتركة ؟

حسبه هذا الاكتشاف العظيم الذي لا يدرك غوره ولا ينضب معينه والذي له من الأبعاد والآفاق ما يعظم عن الوصف ولا يحيط به القول . اجل حسبه اكتشاف الكلي ليكون اول من مَذْهَبَ الاخلاق ووضع لها نظاماً موحداً متماسك الاجزاء واضح المعالم راسخ البنيان يظل هو اصدق تعبير عن الروح اليونانية ، وسيكون له من الآثار والانعكاسات في المعرفة والسلوك ما لا نزال نجتني ثمراته يانعة .

فاذا كانت الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية ، واذا كان الوجود العقلي اسمى من الوجود الحسي ، فالحياة الحقيقية انما هي الحياة التي تستضيء بنور العقل وتهتدي بهداه ، وبالتالي فالسلوك الخلقي انما هو ذلك السلوك الذي يعتمد على المعرفة والتفكير . وهكذا فالفضيلة تتضمن معنى العلم والعلم ينطوي على الفضيلة .

ومعنى هذا ان الاخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين او التقاليد . فلكي نتحقق بالأخلاق الفاضلة يجب ان نتحقق بالعلم والمعرفة . ولا بد لمن كان دأبه العلم والمعرفة ان يكون ذا اخلاق فاضلة . فهناك اذن وحدة بين العلم والفضيلة . هذا هو لُب الاخلاق السقراطية .

اما كيف يكون العلم هو الفضيلة عند سقراط ، فواضح من ان العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء ويبين اين يكون الخير وكيف السبيل الى تحقيقه . ومتى حصل هذا العلم لم يبق مجال لتمييز العلم من الفضيلة ، لأن الذي يعلم علماً حقيقياً ان هـذا العمل خير يعلم في نفس الوقت ان من صالحه ان يقوم به . وإذن فليس من الممكن ألا يريد القيام به ، لأن الارادة لا تشير بضد ما يشير به العقل . وليس عثارها او خطؤها إلا ضلال العقل نفسه . إذن متى علمنا ان هذا خير اردناه ، ومتى اردناه فعلناه ، إذ كل منا انما يطلب الخير لنفسه ، والخير انما يكون بتوافق الارادة والعقل ، وبعبارة اخرى انه انما يتحقق بالعمل وفق العلم والمعرفة . ولذلك لا يقدم الانسان على الشر باختياره ولا يسعه ان يرغب فيه حين يعلم علماً يقينياً واضحاً ما هو الخير . فاذا جنح للشر فهو انمـا يجنح له لجهله بـه . فكل الشرور اذن ناشئة عن الجهل ، وجميع الخيرات مبعثها العلم . وعلى ذلك فالفضائل عند سقراط قابلة للتعليم . فالانسان يمكنه ان يتعلم الصدق والعدل والشجاعة وما اليها ، ومن الممكن تعويده على الخير بإطلاعه على نتائج الاعمال الحسنة ، ولا علاج اجدى للشرير من تعليمه نتائج افعـاله السيئة التي تصدر عنه . والخلاصة لا فضيلة إلا بالعلم .

وبعبارة اخرى ، ان الانسان بحسب سقراط يبحث عن السعادة . فاذا عرف بمحض العقل ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الى السعادة فانـه لا يخطىء طريقها . إذ لا يمكن ان يقدم الانسان على عمل من شأنه ان يؤدي الى شقائه وهو عالم بذلك مختار له . والأشرار في نظر سقراط لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم او بالوسائل التي تؤدي الى الغايات الطيبة . وعلاجهم انما يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم ، لأنهم لا ينوون إلا خير انفسهم ، لكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير ولا يعرفون وسائله . وإذن فان سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان ويقول بالطبيعة الخيرة وبأن هذه الطبيعة لا تحيد عن الخير إلا بسبب الجهل .

وهكذا تكون المعرفة عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة فعّالة لتطهير النفس والسمو بالروح ، وهكذا يكون لعلم الأخلاق عنده أساس يتميز به عن المعتقدات والتقاليد الاورفية وطقوسها ولا يقوم على العادات والغرائز .



ومعنى هـذا ان العلم هو العلم بالنفس من اجل تقويمها . وهنا يكن المعنى البعيد للحكمة المنقوشة على معبد دلفي : « اعرف نفسك بنفسك » . فقد تبنى سقراط هذه الحكمة وجعلها شعاراً له . فلكي يصلح الانسان نفسه يجب ان يعرفها اولاً ، فيحلل العقائد التي يعجّ بها ذهنه ويكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الذات لذاتها واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة والجمال للوصول الى معرفة عظمة الانسان ومجده وشأنه كفرد ثم كجماعة . وبهذه المعرفة يستنير العقل ويذكو في قلوب الناس حب الجمال الذي يجمع كل القيم الانسانية فيتوصلون بواسطة الشعر والموسيقى النابعين من مصدر الجمال – وهو النفس – الى منزلة سامية تؤهلهم لبناء مدينة فاضلة يجد أفرادها الحب في كل شيء .

وبهذا تكون معرفة النفس في فلسفة سقراط مناط الفكر والسلوك والأساس الاول لكل حق وخير وجمال وفضيلة .



ومن النتائج المنطقية الهامة لاكتشاف الكلي عند سقراط ولنزعته العقلية الصريحة في الاخلاق ما يكنه من احترام وتقديس لفكرة القانون . فليس ثمة من فكرة فلسفية كان لها من التأثير في حياة سقراط بقدر ما كان لفكرة القانون . فقد كان السوفسطائيون يعتقدون ان القانون من

اختراع الانسان ، انــه تعاقد وضعي مصطنع يتعارض وقوانين الطبيعة ويرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الاقوياء . فلا بأس من الخروج عليه ما دام غير ذي قواعد راسخة في طبائع الأشياء ، وإنما البأس كل البأس ان نخضع له وأن نضحي بحرية الفرد في سبيل اوهام او عادات متوارثة لا حقيقة لها . لكن سقراط الذي يؤمن بنظام الخير في الانسان وفي الاشياء والذي يجعل العقل رائده في كل شيء لم يقبل ان تترك الحياة الانسانية للنزوات والأهواء ، بل لا بدّ ان تكون هناك قواعد ثابتة للعمل ، كلية عامة مطلقة ، كما ان هناك قواعد ثابتة للفكر ، كلية عامة مطلقة . وهذه القوانين يجب على العقــل ان يكتشفها كما يجب على الإرادة ان تطيعها وتخضع لها . فالقوانين إذن ليست اصطناعية ، وإنمــا هي تقوم على اصل ثابت وجذور راسخة في بناء الفرد والمجتمع والطبيعة ونظام الاشياء .

ومن هنا ما نرى عند سقراط من نزعة غائية واضحة اورثها افلاطون وأرسطو وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده سواء في القرون الوسطى او في العصر الحديث . وهذه الغائية هي كل ما تبقى من تفكير سقراط في الطبيعة وما بعد الطبيعة . والحق انه من الصعب ان نميز في تفكير سقراط وفي هذه الفترة المبكرة التي يعيش فيها ، بين الاخلاق في الفرد والاخلاق في المجتمع (او السياسة) وبينهما وبين الطبيعة ومــا بعد الطبيعة ، لا سيما وان هذه الغائية متجهة نحو الانسان كما ان الاخلاق متجهة نحو الانسان ايضاً ، وهو (اي سقراط) لم يفكر فيها إلا من زاوية تفكيره في الانسان وفي اخلاق الانسان . لذلك رأينا ان نجعلها جزءاً متمماً لمبحث الاخلاق عنده .

فإذا كان القانون حقيقة ثابتة مطلقة تجب طاعته ، فهو إذن شيء مقدّس له اصل إلهي ، إذ لا بــدّ ان يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرّك الكون بأصول أزلية أبــدية ثابتة ليست عرضة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان . والدليل على

وجود هذه القوة إنما هو وجود الانسان وعقل الانسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية . فالكون صانع حكيم وعقل مدبر لا يفعل جزافاً ولا يحكم بالهوى ، بل كل شيء عنده بمقدار . لذلك كان سقراط يعارض كل آلية في تفسير الاشياء ، ويؤكد ان الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقل إلهي في ظل قانون العناية الإلهية . وهو موجه الى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيباً من شأنه ان يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الانسان العليا .

واذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن الوغول في هذا العالم الإلهي فان العقل قادر على التقدم فيه أشواطاً بعيدة ، بقدر حظه من العلم والفضيلة وخضوعه لنظام الخير والعدل . ان التجربة الحسية ناقصة ضعيفة تفنى بفناء البدن وتتأثر بحركة الزمن وتخضع لقوانين العالم المحسوس الذي قدّت منه ، وأما العقل (او النفس) فليس من معدن هذا العالم . انه شيء خالد أسمى من الزمن الذي يمرّ وأمنع على التغير من كل منيع عهدناه . كيف لا وهو نفثة من العالم المعقول وصورة شبه كاملة للقوة الشاملة التي تنظم العالم وتضبط سيره . وما علينا لمعرفة حكمة الوجود ووجه العظمة فيه إلا ان نقابل بينه وبين النفس الانسانية ونقارنه بما نجد فيها من القوة الفذة الفارقة . وينقل لنا اكزينوفون حواراً دار بين سقراط وأرسطوديم حول النعم التي أنعم الله بها على الانسان ، فيروي ان سقراط قال لمحدثه ان النفس الناطقة هي أعظم هذه النعم ، وان العناية التي أوجدتها على هذه الصورة إنما هي عناية فائقة حقاً . فليس عجيباً إذن ان يكون لها وجود مستقل سابق على البدن وحياة شريفة سامية حصلت فيها على الحقائق الإلهية . ولن ينالها الموت عند موت البدن ، بل ستبقى لتنال جزاء ما قدمت يداها في الحياة الدنيا ، إن خيراً فخير او شراً فشر . هذا هو قانون العدالة الإلهية الذي لا يتخلف ، فلا معقّب لحكمه ولا رادّ لأمره !

ولعلنا نلمح هنا سقراط يبشر بتعاليم افلاطون قبل افلاطون نفسه . ولولا ان النصوص تنقصنا لأمكننا ان نقطع في هذه المسألة برأي حاسم . ويمكن القول بشيء من الاطمئنان ان سقراط قد استبق كثيراً من النتائج التي عرف افلاطون ان يجلوها حتى لكأنها من بنات أفكاره هو . ولا عجب نقديماً قيل ان التلميذ سرّ استاذه !

٦ ـ مأساة سقراط

ان أحسن تعاليم سقراط كانت حياته ، وأعظم منها موته في سبيل الحق والفضيلة . لقد كانت حياته مجهوداً متصلاً لفهم الانسان ونضالاً قوياً للأخطاء والأوهام الشائعة في عصره وكفاحاً لا يهدأ لتحطيم القلق او الاضطراب اللذين غرق فيهما أبناء أثينا لاستحكام الأطماع فيهم ، ونتيجة للاعتقاد بوجود عدد عظيم من الآلهة المتنافرين فيما بينهم المتناحرين بالأهواء والشهوات ، بدلاً من ان يكونوا مثالاً يُحتذى وقدوة صالحة يسير الناس على منهاجها .

لقد علّم سقراط شبان أثينا ان العقل أثمن شيء في الوجود وان اللذة التي يجتنيها من المعرفة أشهى ثمرة يحلم بها انسان وأطيبها على الإطلاق . لقد ألهب مشاعرهم شغفاً بالمعرفة وأوقد أفئدتهم حباً للحكمة . فتعلقوا به اكثر من تعلقهم بآبائهم والتفوا حوله يصيخون اليه السمع ويتدبرون أقواله .

كان سقراط لا يخشى في الحق لومة لائم لا يحفل في سبيله بأهواء الأثينيين ؛ وكم نال من كبريائهم وشموخ أنفهم . فهو إنما يريد ان يجاهدهم كيما ينقلبوا أخياراً صالحين وأن يواسيهم كما يواسي الطبيب مرضاه ، ولا يُنزل نفسه منازل الساسة المحترفين الذين يتملقون عواطف الجماهير ويخاطبونهم بما يرضيهم وهم لا يؤمنون بحق ولا بعدل .

ويسمعه العتاة والطغاة والعادون وأرباب السلطان ، الذين يريدون المجد عنوة ويسمون اليه على أشلاء المرضى والثكالى وفوق جثث الأبرياء والمظلومين . وعلى قدر ما كانت كلماته بلسماً لهؤلاء فقد كانت نذيراً لأولئك اشد فتكاً من اقوى الأسلحة وأمضاها . ويتهامسون في امر هذا الرجل الغريب الذي لا يطلب مجداً ، ولا مطمع له من مال او رياسة ، او عرض من الدنيا قليل . انه لا يخاطب الناس مرضاة لأهوائهم او استدراراً لمشاعرهم . إنْ يريدُ إلا الإصلاح !

وتألب عليه جميع الذين في قلوبهم مرض والذين استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . ولا بدع في ذلك ، فان اهم ما يصبو اليه الظالمون والطغاة وأعداء الإنسانية انما هو قادة الرأي وأصحاب القرائح الذين يغلون في قول الحق ويفضحون سوءات الظالمين !

وتقدم الى القضاء ثلاثة من خصومه يتهمونه بإنكار آلهة المدينة والاستهزاء بهم وإفساد عقول الشباب . والثلاثة هم انيتوس احد زعماء الديموقراطية ومن اثرياء المدينة ، وكان شديد الحقد على سقراط لاعتقاده انه اقسد عليه ابنه ؛ ومليتوس شاعر خامل ؛ وليقون احد الخطباء . ويعود الاتهام الى اسباب شخصية وبواعث سياسية : إذ كان سقراط قد حاور بعضهم فيمن حاور وعرّضهم للإحراج والسخرية كدأبه في حواره دائماً . فضلاً عن انتقاد سقراط للديموقراطية والاستناد الى مبدأ القرعة لا للكفاءة والأهلية في الانتخاب . وكانت المحكمة مؤلفة من محلفين قد اختيروا بالقرعة يزيد عددهم على الخمسمئة ، وكانوا حشداً جاهلاً لا تجانس فيه ولا انسجام يتأثر بمصالح الساسة وأهواء الجماهير . ويدافع سقراط عن نفسه بقوة واعتداد ، ويستنكف ان يستعطف القضاة . وأخيراً يصدر عليه الحكم بالاعدام .

وفي السجن ، وقبيل تنفيذ الحكم ، كان تلاميذه يختلفون اليه كل يوم

ليتحدثوا معه ويستمعوا الى أقواله . وقد مهدوا له اسباب الفرار لكنه رفض بإباء وشمم ، لأن عليه ان يخضع لقوانين المدينة التي عاش فيها وأخلص لها طوال حياته . ولم يمسسه رهق من خشية الموت ، بل ظل يحدّث تلاميذه في خلود النفس ، كأن ليس في الأمر ما يدعو الى الابتئاس والحزن وكأن صفحة حياته لن تنطوي بعد قليل ، حتى جـاء اليوم المشؤوم من سنة ٣٩٩ ق . م . فتجرّع السم قرير العين مطمئن القلب راضياً بحكم ربه ، داعياً اياه ان يوفقه في رحلته الى عالم الخلود .

وهكذا تنتهي حيـاة رجل عظيم بصفحة من اشد صفحات التاريخ البشري قتامة ومن اكثرها إساءة الى الكرامة والإنسانية .

وهكذا يُغتال العقل في مهبط العقل وينكسف النور في بلد النور !



5

افلاطون

(٤٢٧ ق.م – ٣٤٧ ق.م)

١ – حياته

هو ارسطوقليس (Aristocles) بن ارسطون (Ariston) وافريقطيون (Périctione) . وقد أطلق عليه من قبيل السخرية لقب افلاطون (Platon) أي العريض ، لامتلاء جسمه وعظم منكبيه وقوة بنيته . ولد بأثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي ناهزت الثمانين .

وهو من أسرة ارستوقراطية غنية عريقة في المجد والشرف . نظم شعراً تمثيلياً وبرع في الغزل وكتابة المسرحيات ونبغ في الموسيقى والرياضيات والبلاغة ، ومارس الألعاب الرياضية ، واشتهر بالسياسة بحكم قرابته وعراقة نسبه . وعندما كان يتردد بين الشعر والسياسة لا يدري أيهما يختار طريقاً له في الحياة ، إذ افتتن وهو في سن العشرين بالفيلسوف سقراط . فما كان منه إلا ان أحرق قصائده وترك النساء وتبع الفيلسوفَ الشيخَ الذي استولى على جميع مشاعره .

انقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية والازمات الاجتماعية . حارب في ثلاث معـــارك ونال جائزة في الشجاعة . ولما انتهت حروب

البلوبونيز سنة ٤٠٤ ق. م. وانكسرت أثينـــا وتحطم اسطولها المظيم ، سقطت حكومة اقريطياس (Critias) رئيس الطغاة وعمّ افلاطون ، فاستلم زمام الحكم من بعده جمـــاعة الديموقراطيين الذين قتلوا سقراط . فصُدم افلاطون لقتله صدمة عنيفة وكان في السابعة والعشرين من عمره . وقد خلّف لنـا صوراً غير تاريخية – ولكنها رائعة – لدفاع سقراط وسجنه وإعدامه ، وذلك في محاوراته « الدفاع » و« اقريطون » و« فيدون ».

وبموت سقراط تفرّق تلاميذه وغادر معظمهم أثينا الى حين . فذهب افلاطون الى ميغارى حيث صديقه اقليدس ثم الى قورينا (Cyrène)[1]. ويظهر انـــه سافر منها الى مصر دارساً مستقصياً ، فاطلع على علومها وأديانها وتقاليدها ، وبقي فيها الى ان وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة ، فارتحل منها الى جنوب ايطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغورس واتصل بكبار ممثليه ، ثم انتقل بعـد ذلك الى صقلية تلبيـة لدعوة تلقّاها من طاغيتها ديونيسوس الاول (Denys) وارتبط فيهـا برباط الصداقة مع صهر هذا الاخير ديون (Dion) الذي اصبح فيما بعد أشدّ تلاميذ افلاطون اخلاصاً في الاكاديمية . ولسنا ندري لأي سبب أراد هذا الطاغية المترف ان يدعو فيلسوفاً الى بلاطه . لكن سرعان ما دبّ الخلاف والشقاق بين الفيلسوف والطاغية ، فنفـــاه على متن احدى السفن الى جزيرة ايجينا (Egine) حليفة اسبرطة ، وكان لا بد ان يصبح افلاطون – وهو أثيني – أسيراً فيها . وظلّ كذلك حتى افتـداه احد القورينائيين وهو انيقريس (Anniceris) ثم عاد سالماً الى أثينا .

وفي مدينته ومسقط رأسه نراه ينصرف بكليته الى تـــأدية الرسالة الحقيقية التي نذر نفسه لها ، وهي تثقيف الشباب الأثيني وحسن توجيهه

---

١ – وهي الآن قرية صغيرة تدعى قرنة في برقة بشمال افريقيا .

وقيادته . فأسّس في أحدى ضواحي أثينا – بالقرب من حدائق البطل اكاديموس – ما قد اصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « الاكاديمية » وما يمكن بشيء من التجوز المفيد ان يسمى بأول جامعة . وهناك ألقى افلاطون دروسه وألّف كتبه ، وكان لا يسمح بالدخول اليها إلا لمن كان مهندساً ، فقد نقش على بابها هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل هيكل الفلسفة » . وانتقلت الاكاديمية من بعده الى وسط المدينة في مكان معروف باسم موضع بطليموس وظلّت مزدهرة فيها حتى أمر يوستينيان بإقفالها نهائياً عام ٥٢٩ م .

وانقطع افلاطون الى الدرس والتعليم في الاكاديمية زهاء اربعين سنة تخللتها رحلتان قصيرتان الى صقلية بعد موت ديونيسوس الاول وانتقال الحكم الى ابنه الأكبر ديونيسوس الثاني ، وذلك في محاولة لإقامة مدينة فاضلة ونظام مثالي في الحكم والعدالة ، فكان الفشل حليفه . فلم يكن امامه إذن إلا ان يستمر في مهمته الاصلية وهي التدريس ، فأقام على ذلك حتى توفي عن عمر يناهز الثمانين .

٢ ـ محاورات افلاطون

ان افلاطون مؤلف مكثار . ترك لنا عدداً كبيراً من الكتب وصلت الينا كاملة لحسن الحظ . فهو من بين الفلاسفة القدماء اول فيلسوف تظلّ جميع كتبه محفوظة دون ان تسطو عليها يد الضياع . ولعل من اسباب ذلك الصورة الفنية الرائعة التي كُتبت بها . وليست المشكلة بالنسبة الى افلاطون مشكلة كتب مفقودة بقدر ما هي مشكلة كتب قطع النقد الحديث بأنها منحولة .

وقد صاغ افلاطون جميع كتبه في اسلوب الحوار ، ما عدا مقالة « الحدود » ومقالة « الخير » التي يذكرها ارسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ، فقد كتبها بطريقة الكلام المرسَل لا بطريقة الحوار .

وقد اتخذ افلاطون من سقراط بطلاً لمحاوراته إلا محاورة « النواميس » فإنها تخلو من اسم سقراط ، إذ يسمي بطلها باسم « الغريب الأثيني » ويغلب على الظن انه هو سقراط نفسه أيضاً ، لأن مسرح هـذه المحاورة جزيرة كريت ، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة ، بل هو غريب عن اثينا .

وقد اختار افلاطون اسلوب الحوار لأسباب اهمها في رأينا ان الحوار جزء من تصوره للفلسفة ، بمعنى ان الحوار عنده – كما كان عند استاذه – هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة . فالحقيقة كامنة في النفس كمون النار في الحجر ، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل ، ثم غشيتها الغواشي ، ولا سبيل الى إظهارها إلا باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقـد الآخرين واختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تلزم عنها . وقـد تكون لأفلاطون بواعث اخرى لكن هذا الباعث هو في رأينا اهمها .

وجدير بالذكر منذ البداية ان هذه المحاورات قطعة فنية اكثر مما هي سجل تاريخي . فأفلاطون لا ينقل لنا فيها الأحاديث التي كانت تدور بين المتحاورين نقلاً اميناً ، كما انـه لا يهتم بتنسيقها وربط الأفكار فيها ربطاً محكماً يجعل منها وحدة منطقية متماسكة . فقلما نجـد فيها انسجاماً في الأفكار او تسلسلاً في الرأي ، وكثيراً مـا تنتقل من موضوع الى آخر انتقالاً قد يدخل السأم في نفس القارىء . وهي لا تخلو ايضاً من الإشارات التي يناقض بعضها بعضاً . بل هناك اخطاء تاريخية في كثير من المحاورات . ففي افـلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي والكوميدي في حيز واحد . انه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالاسطورة مزجاً يُسكر ، فيه عذوبة ولذة . فالفن يسيطر عنده على المنطق ، والحياة متقدمة على المنهج . والخلاصة ان افلاطون يقدم لنا في هـذه المحاورات صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية بكل ما فيها من تفكك وتناقض وغرابة اكثر مـا يقدم لنا منهجاً في التفكير واضح المعالم سليم الخطو

خالياً من العيوب المنطقية والمقتضيات المنهجية . ماذا اقول ؟ حق الاسطورة تشغل مكاناً هاماً في المحاورات ، فهي سمة بارزة من سمات تفكير افلاطون . فهو لا يُعنى ببسط المذهب بقدر عنايته ببعث الشعور بالحياة وبخلق جو ملائم يسمو فيه الخيال الشعري والعاطفة الخصبة والوجدان الفياض . ولن نفهم فلسفة افلاطون إلا على هذا الاساس .

وعدد المحاورات التي بين ايدينا ستة وثلاثون[1] ، ثمان وعشرون منها صحيحة النسبة اليه على ارجح الاقوال ، وست منحولة ، واثنتان مشكوك فيهما . بل قد يبالغ البعض فيحذف معظم المحاورات . فقد ذهب شيرشميدت (Schearchmidt) مثلاً الى حذف سبع وعشرين محاورة عدّها مدخولة او من وضع احد كتّاب الاكاديمية .

وهذه أهم المحاورات التي ثبتت صحة نسبتها الى افلاطون :

هبياس الصغرى	(في الحق والباطل)
خرميدس	(في العفة)
لاخس	(في الشجاعة)
اوثيديموس	(في الحياة الفلسفية)
غورجياس	(في الأخلاق والسياسة)
مينون	(في ان العلم تذكّر)
الدفاع	(دفاع سقراط)
اقريطون	(في الخضوع لقوانين الدولة)
فيدون	(في خلود النفس)
المأدبة	(في الحب)

---

١ — بما فيها « الرسائل » التي تعد محاورة تختتم بها مؤلفاته .

بروتاغوراس	(في السوفسطائيين)
الجمهورية	(في المدينة الفاضلة)
ثيتاتوس	(في نظرية المعرفة)
برمنيدس	(في المنطق)
السوفسطائي	(في التعريفات)
فيلابوس	(في اللذة والخير)
السياسي	(في وظيفة السياسي)
طيماوس	(في اصل العالم)
النواميس	(في تنظيم المدينة وهي استدراك لما ورد في الجمهورية).

٣ ـ فلسفة افلاطون

ان افلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها ، إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها او كلها عن سابقيه ، فحددها تحديداً كاملاً . فنحن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلهي ، والعنصر الشعري والفني ، وأخيراً العنصر الأسطوري . وقد زاوج افلاطون بين هذه العناصر جميعاً وجددها تجديداً عظيماً رائعاً ، وأضفى عليها من اصالته وعبقريته السامقة ما جعل منها فلسفة تطاول الزمن وتنازع الخلود .

ان مزاجاً كهذا المزاج المعقّد يصعب تحليله والوصول الى اغواره السحيقة . لذلك لم يكن من السهل التعرف الى حقيقة فلسفة افلاطون وإدراك معانيها . فهو لم يترك لنا اي فلسفة منظمة في أي باب من ابوابها ، وإنما ترك لنا مجموعة من المحاورات تتشابك فيها الموضوعات ويكثر فيها الاستطراد من مسألة الى اخرى حتى ليتعذر في كثير من الأحيان الاتفاق

على اسم واحد لكل محاورة من المحاورات ، كما يتعذر في هذه المحاورات ايضاً – ولا سيا تلك التي ترجع الى عهد مبكر – الفصل بدقة بين آراء افلاطون وآراء استاذه سقراط . وفضلاً عن ذلك فان هذه المحاورات انما وضعت لجمهور يحب اللهو ويطلب المتعة ، فكانت المحاورات بالنسبة اليه غنى من حاجة كبيرة . وأما الفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر افلاطون وتنبض بروحه وقلبه ، فلم يُدونها .فيلسوف الاكاديمية قط ، ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت الينا عن طريق بعض تلاميذه في الاكاديمية ولا سيا ارسطو . ومع ذلك فلا غنى لنا عن الرجوع الى المحاورات لأنه مهما قيل فيها فانها تظل أثره الباقي ، اراد هو او لم يرد ، وسواء شئنا نحن ام أبينا .

وعلى كل حال يرى افلاطون ان الفلسفة لا تدوّن ولكنها تنبثق من النفس وتتطاير كما يتطاير الشرر من الحجر ، فهي تجربة نفسية اكثر منها حقيقة منطقية . انها حال اكثر منها مقالاً ، لذلك فهي تستعصي على التعبير ولا يمكن للألفاظ ان تفصح عنها ولا للأمثلة ان توضحها ، ولا التعاريف او الحدود ان تحيط بها ، إذ الألفاظ والأمثلة والحدود كلها وسائل ناقصة لا بد ان تؤدي الى الخطأ . والسبيل الى بلوغها انما يكون بالحوار بين الطالب والمرشد ، او النجوى بين ذوي النفوس الفذة التي تجتمع بالإلفة وترتبط بالمحبة . هنالك تنقدح البصيرة وتري زناد العقل وَرْياً تنثال فيه المعاني وتنكشف الحقيقة كما هي فتهجم على القلب وتُدرَك بالعيان المباشر. اجل انها لا تُعرف بنظم الكلام وترتيب الحجج والأدلة المحررة بل بالنفث في الروع والقذف في الصدر ... ومع ان افلاطون لا ينكر أهمية المنطق والاستدلال والحِجاج ، فقد ظل يعتمد على الحدس والبصيرة في كل تفكير يصدر عنه او معرفة يقول بها او حكمة يصل اليها ، او قل هو يجمع بين الوجدان من ناحية والمنطق من ناحية اخرى في مزاج ساحر أخاذ ، وكل

هذا من أثر النظرة الشعرية في فلسفته . فالفلسفة انما تُعاش اكثر مما تُقرأ وتُقتنص بالذوق والكشف اكثر منها بالبحث والنظر ... وكل من ذاق عرف .

فالفلسفة اذن هي البصر بالخير والحق والجمال وتأملها وانتقاش القلب والسر بهـا . إنها ضرب من التصفية المستمرة للنفس وتفريغها من شواغل المادة والعالم المحسوس والقيام على مجاهدتها وتطويعها وأخذها بالعلم والعرفان والتفكير والنظر ، والدأب على ذلك حتى تتفجر بالحكمة وتدر عليها اللذات العلى . وبعبارة اخرى ، ان الفلسفة هي التشبه بالله بقدر الطاقة الانسانية ، فيصبح المرء قدسياً وعـادلاً وحكيماً ، كما يقول في « الجمهورية » ، و « تيتاتوس » ولا يكون الإنسان فيلسوفاً إلا اذا انبثقت الافكار من نفسه وكانت معبرة عنه هو ، لا صدى لأفكار الآخرين .

هذا هو معنى الفلسفة . وأما وظيفتها فهي من لوازم معناها ، أي انها تنحصر في إحياء النفوس وصقلها والأخذ بيدها حتى تنقدح لهـا الحقائق وتلتمع فيها ، لا ان تتلقاها من افواه الآخرين او من صفحات الكتب وترددها افكاراً ميتـة لا حياة فيها . فالفلسفة إنما تحيا بأصحابها وتموت بانفصالها عنهم ؛ فلا نكن طلاب موت ، بل لنكن طلاب حياة .

وقد عدد افلاطون في « الجمهورية » مزايا الفيلسوف الحقيقي . فالفيلسوف الحقيقي في نظره يجب ان يكون محباً للحقيقة وذا رغبة وتّقادة في مع جميع الموجودات ، مبغضاً الكذب ، محباً للصدق ، ميالاً الى احتقار اللا الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة زاهداً في الحياة نابذاً الشقاء شجاعاً امـام الموت ، بعيداً عن العناد والعجرفة والكبرياء . ويجب ان يكون ايضاً سامي المدارك حر الفكر قوي الحدس عـادلاً دمث الطباع سريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية متسقة . ومن لم تتوافر فيه هذه الصفات فلا سبيل الى بلوغه الفلسفة .

٤ ـ اقسام فلسفته

لقد كان افلاطون شاعراً مفعم الوجدان فياض الخاطر خصب القريحة الى حد يمنعه من ان يقيّد افكاره او ان يحدّها بحدود . فقد آثر كما مرّ معنا ان يقدم هذه الأفكار في صورة من الحياة والدفء والحركة اكثر من تقديمها بطريقة تعليمية اكاديمية او في صورة مذهب نهائي كامل . فهو لم يتبع خطة منظمة ونسقاً متماسكاً يأخذ بعضه برقاب بعض . لذلك يجد الباحث صعوبة في عرض افكاره في صورة منسقة او تقسيمها وتبويبها ، لأن ذلك من شأنـــه تجميدها في قوالب متحجرة وحرمانها من سياقها الجياش الحي المتدفق . ولكننا مضطرون لأن نفعل ذلك لأنــه وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته . وشأننا هنا كشأن علمـــاء الحياة ، فهم لا يستطيعون دراسة المادة الحية إلا بتحليلها الى عناصرها الأولية ومعالجتها بمختلف الاحماض والمواد الكيماوية والطرق الكهربائية ، أي بإماتتها او على الأقل بتشويهها . وكذلك الحال في تقسيم فلسفة افلاطون . فهذه التقسيمات من شأنها تشويه فكر افلاطون وإماتته . ولكن ما العمل اذا لم تكن لنا وسيلة اخرى ، كما لا تفهم الحياة إلا بتشويهها والقضاء عليها ؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من المنطق ولم يلتزم خطوطاً صارمة فسنفكر نحن عنه في إطار "كفر" به وسنلتزم عنه خطوطاً لم يعترف بها ، على ما في ذلك من المزالق . وفي نطاق هذا الفهم الحي لفلسفة افلاطون يمكننا تقسيمها ستة اقسام هي: (١) نظرية المعرفة ، (٢) عالم المثل ، (٣) الطبيعة ، (٤) النفس ، (٥) الاخلاق ، (٦) السياسة . وسنبحث كل قسم من هذه الاقسام على حدة .

٥ ـ نظرية المعرفة

لعل السوفسطائيين اليونان هم اول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة وضعاً جديداً . فقد كانت بحوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره ،

فأصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الانسان نفسه . ونادى السوفسطائيون بنظرية في المعرفة « انسانية » فقالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وكل ما هو موجود قائماً وجوده بالنسبة الى الانسان . وهذا معنى قول بروتاغوراس : « الانسان مقياس كل شيء » . والحقيقة إنما تُدرك بالإحساس المباشر نفسه ، اي ان الإحساس هو معيار الحقيقة . فالحقيقة هي ما تراه وتسمعه وتلمسه وتذوقه وتشمه . وإذن فان معرفة الحقيقة ميسورة للناس جميعاً .

ثم جاء سقراط فقال ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس . إذ ان الحس يختلف باختلاف الأفراد بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، وأما العقل فهو عام في الناس جميعاً . فهو وحده مستقَر الحقيقة ومعيارها الصادق الأمين ، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة لا الحواس . فكلمته هي القول الفصل وما عداه باطل .

وأخيراً يأتي افلاطون فيذهب في نظرية المعرفة مذهب استاذه ويرى فيها رأيه ، لكنه يكمله ويمضي مثله في تفنيد أقوال السوفسطائيين .

وجدير بالذكر ان افلاطون اذا كان قد عُني بكيفية تكوين المعاني والتصورات عن طريق حس من الحواس ، إلا انه لم يبيّن الشروط العامة التي يكون بها المدرَك صحيحاً ، اي انه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً يتجه اولاً وبالذات الى بيان الشروط التي بها إنما تكون المعرفة صحيحة .

وهذا ينطبق ايضاً على ارسطو وجميع الفلاسفة اليونان . فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسّع فيها كانط من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ولقصور الفلاسفة اليونان عن الوصول الى شروط المعرفة الصحيحة فقد انساقوا كثيراً في الاستنتاجات السريعة دون ان يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا

الاستنتاج . وعلى اساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون . فتجاربهم في هذا الباب ناقصة إذن ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يتسم بالدقة ؛ وبهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون عن أسلافهم اليونان . لهذا توصف الفلسفة الحديثة بأن روحها النقد وطابعها التفرقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

هذه ملاحظة عابرة أحببنا تسجيلها منذ الآن لنكون على علم وبصيرة بخصائص نظرية المعرفة عند اليونان والبون الشاسع بينها وبين نظيرتها في الفلسفة الحديثة .



وعلى كل حال ، فان افلاطون في نظرية المعرفة يضع لها درجات فيفرق بين (أ) الحس (ب) والظن (جـ) والاستدلال (د) والتعقل .

أ — فأما الحس فلا يصلح ان يكون سبيلاً الى المعرفة الحقيقية ، كما ان المحسوسات لا تصلح ان تكون موضوعاً لها . فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحس لم تكن هناك حقيقة ، وإلا لكان ما يقوله اي انسان عن العالم مساوياً في قيمته لما يقوله اي انسان آخر ، بل وأي فرد ! فمن ذا يفصل بين ما يقوله هؤلاء جميعاً ؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع اليها لحسم الخلاف ؟

كلا ، ليس الحق هو ما يأتي به الحس ، لأن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ؛ انه إنما يقدم لنا فيضاً من التغيرات الفردية المؤقتة . انه إنما يدرك عوارض الاجسام وأشباحها ولا يصل ابداً الى إدراك حقيقتها . انه اول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها . فالنظر اليه على انه كل المعرفة ، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها . فلو لم تكن لنا إلا احساسات لما كانت لدينا قط

معلومات او حقائق . فالمعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس ، وإن كان الحس شرطاً في حصولها . انها انما تأتي عن طريق الأفكار وعن طريق الصور المعمّمة والمعاني الكلية والمدركات العامة . فالعقل يتلقى فيضاً من الإحساسات ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدركات ، وهنا تكمن حقيقته . ولو كنا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة لكانت هذه العمليات مستحيلة ولكان التفكير متعذراً . أجل ان العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها فيركبها معاً ويصنفها حسب ما بينها من أوجه الشبه ثم يعبر عن الصنف بأجمعه باسمه العام . فكلمة « انسان » مثلاً ينطوي تحتها جميع الناس . وكذلك كلمة « حيوان » و « نبات » و « كتاب » و « ورقة » الخ . هذا هو الحد الكلي الذي تحدث عنه سقراط والذي لا يُدرَك بالحس ، وإنما يُدرَك بالعقل ، والعقل وحده ، وأهم خصائصه انه يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له . فالناس يولدون ويموتون ، ولكن « الانسان » يبقى . وكذلك « الحيوان » و « النبات » و « الحمار » . وكذلك ايضاً المعاني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية ، فهي كلها افكار سرمدية كاملة ، وإن كانت مقابلاتها الحسية زائلة فانية .

ثم ان الحس لا يقدّم لنا إلا « بعض » الصور ، فاذا بالعقل يستحضر « سائرها » كلمح البصر : فنعلم مثلاً ان هذه التفاحة الحمراء غاذية طيبة المذاق مع اننا لا نرى غير لونها ، وندرك أن في الغرفة انساناً مع اننا لا نرى غير طرف يده في الشباك ، ونعلم أن البيت مأهول بالسكان مع اننا لا نسمع غير وقع اقدامهم ، ونفهم اللغة مع اننا لا نسمع غير ألفاظها .

فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها الى بعض ويعارضها بعضها ببعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها احكاماً مغايرة للحس . فالجمع والمعارضة (او المقارنة) وإدراك العلاقات وإصدار الاحكام

ليست من افعال الحس وإنمـا هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل . ان الإحساس إنما ينبه العقل ويقدّم له المادة الخام . انه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل . وإذن فليست المعرفة هي الإحساس وإنما هي حكم العقل على الاحساس .

ب – وكما لا يصلح الحس وسيلة للمعرفـة الحقيقيـة فكذلك الظن (او الرأي) ، وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة . فهو وإن كان ارقى من الحس إلا انه يظل معرفة ناقصة غير معلّلة . فهو يحكم على الاشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب مـا تبدو للشخص الذي يحكم عليها . ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعلّلة ، اي معرفـة الامور بعللها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته وبتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله . ان الظن قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً ، بخلاف المعرفة المعلّلة (او العلم) فهي معرفة صادقة ضرورةً لأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة .

جـ – والاستدلال ارقى من الظن وأقل من العلم (او التعقل) فهو ارقى من الظن لأن موضوعه غير حسي ، وهو اقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول الى موضوعه ، وذلـك كالاشكال الهندسية والنظريات الرياضية ، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف . فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبيه الصور المعقولة ثم لا يلبث ان يستغني عن كل صورة حسية ليستبقي المعاني الكلية ويتأملها .

د – والتعقل (او العلم) هو اسمى درجات المعرفـــة وأرقاها جميعاً . فموضوعه التصورات الفلسفية المجرّدة او المثل العقلية ، كالعدالة والجمـال والخير . فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة ، والحقيقة العليا ، حقيقة الحقائق ، دون الاستعانة بالحواس والرجوع

اليها . هذا هو العلم الكلي والعلم الاعلى الذي إنما يطلب لذاته ، وكل ما عداه فإنما يطلب له . وهو إنما يُدرَك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر . فهو الغاية القصوى والمطلب الاسمى .

والطريق اليه هو المنهج الديالكتيكي . والديالكتيك نوعان : صاعد وهابط . ويكون بالاستقراء والقسمة . فالإستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات الى الكلي الذي يشملها . ففيه يلاحظ الانسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات الى الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض ، أي الى الماهية العامة او النوع ، ثم يرتفع من الانواع شيئاً فشيئاً حتى يصل الى ما هو مشترك بين عدة انواع وهو الجنس ، ثم يرتفع من الاجناس وهي ماهيات اعم من الانواع ، الى ما هو مشترك بينها ايضاً . هذا هو الاستقراء ، وأما القسمة فهي بيان اعم الاجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تمييز هذا الجنس بذكر الفصل . ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشيء الذي يعبر عن ماهيته . فتعريف الانسان إنما يتم بذكر الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) .

والخلاصة ، ان المنهج الديالكتيكي إنما يقوم على الارتفاع من الافراد الى الانواع فإلى الاجناس عن طريق تبين الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية والارتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل الى صفة واحدة تعمّ الصفات الاخرى جميعاً . فنحن هنا إذن بإزاء حركة صعود من الاشياء الدنيا وهي الافراد ، الى اجناس الاجناس او الاجناس السامية . لذلك يسمى هذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد ، في مقابلة الديالكتيك الهابط ، وهو عملية عكسية يهبط فيها الانسان من الاجناس العالية وأجناس الاجناس الى الافراد .

هذا ولا يخلو المنهج الديالكتيكي بنوعيه من اشارات تتفاوت في الوضوح الى بعض المبادىء المنطقية العامة لا ينبغي ان يقلل من اهميتها – كما جرت

عادة اكثر الذين أرّخوا لأفلاطون — ان ابحاثه فيها ذات طابع ميتافيزيقي لا منطقي . فهو قد بحث في القواعد المنطقية الرئيسية من استقراء وتحليل ، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقوله ان القضية تتألف من موضوع ومحمول وأن طرفي النقيض لا يُحملان على موضوع واحد . كذلك عالج افلاطون فكرة المقولات وجعلها خمساً وهي « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « الهوية » و « الغيرية »[1] كما سنرى في نظرية المُثل بعد قليل . ومع ان نظرة افلاطون الى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما هي ميتافيزيقية في جوهرها ، اي هي حقائق فعليـة لا مجرد تصورات ذهنية (او منطقية) بحتـة ، ومع ان بحثه للاستقراء والتحليل لم يكن كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توفرها لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ، فان من الممكن ان يستخلص المرء من كل هذا اتجاهاً منطقياً ما عند افلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تلميذه ارسطو . فأفلاطون يظل — في هذه المسائل كما كان في غيرها — المنارة التي ستضيء الطريق لتلميذه ارسطو من بعده .

وعلى كل حال ان التعقل هو أسمى درجات المعرفة كما قلنـا ، كما ان الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول اليه ، لأنها تبعد العقل عن الاشياء الحسية الفجة وتهيب به الى التأمل في الاشياء التي صلتها بالحقيقة اكبر . ولأهميـة الرياضيات كمدخل الى الفلسفة فقـد كتب افلاطون على باب الاكاديمية : « من لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا » .

٦ ـ عالم المُثل

اذا كان سقراط قد قال ان معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية فانه لم يقل مع ذلك ، او لم يصل بعـد الى القول ، بأن وجود الماهيات هو

---

١ — الدكتور علي سامي النشار : المنطق الصوري ، الطبعة الاولى سنة ١٩٥٥ ص ١٠٧ .

الوجود الحقيقي . وإنما هو اقتصر فقط على اعلان هذا المبدأ : ألا وهو ان المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات . وعندما جاء افلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رفع هذه الماهيات الى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شيء دونها ايّ حق في الوجود . وقد فعل ذلك في نظرية المثل .

ما مصدر المعرفة ؟ كيف يدرك العقل الافكار الكلية والمعاني المجرّدة والصور المفارقة وسائر الماهيات المعقولة دون الاستعانة بالحس ؟

لا يصح ان تكون مدركة بالحس ، لأن الحس متغير ، وهي سرمدية ثابتة لا يعروها تغيُّر ولا ينالها فساد .

ثم انها مركوزة في النفس ، على حين ان الحسيات عابرة تُكتسب اكتساباً .

وكذلك هي مطلقة ، بينما الحسيات نسبية تختلف باختلاف الاشخاص والظروف والأحوال .

وهي ايضاً متسقة فيما بينها ، فيها انسجام وتناغم ونظام ، وأما الحسيات فهي متنازعة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشويش والاضطراب .

وأخيراً انها كلية ، بينما لا تقدم لنا الحواس إلا شتاتاً من المعلومات الجزئية المبعثرة .

فمن اين جاء هذا الفرق الكبير بين معطيات الحس ومعطيات العقل ؟ واذا لم يكن الحس المصدر الاساسي للمعرفة بهذه الماهيات فماذا عسى ان يكون مصدرها يا تُرى ؟

يجيب افلاطون جازماً بأن مصدرها المُثل .

والمثل (او الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان ، هي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الاشياء في العالم المحسوس وعلة له . فلو قلنا مثلاً

إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها او لونها او رائحتها لكننا كمن يفسر الجمال بعلة ليست دائماً سبباً للجمال . فهذا الشكل او اللون او الأريج قد يكون سبب قبح ايضاً في اشياء اخرى غير الزهرة . وكذلك لو قلنا ان سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو مقياس قدَم ، فهذه القدم ذاتها قد تكون سبباً للقصر ايضاً . فكيف تكون القدم علة الطول والقصر في آن واحد ؟ انما علة الطول في الاشياء هو مثال الطول او ماهيته ، وكذلك علة القِصر وعلة الجمال . فهناك مثال للطول ومثال للقِصر ومثال للجمال في عالم غير هذا العالم المحسوس هو السبب في طول الاشياء وقصرها وهو علة ما نرى فيها من جمال وامتاع .

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو ان المدرَكات الكلية لا تدرَك بالحس كما هو معلوم . فالجمال مثلاً مدرَك كلي نستنبطه بعد النظر في شتى الاشياء الجميلة ، فلولا ان في اذهاننا فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا ان هذه الاشياء بالذات تشترك في الجمال . وهذه الفكرة السابقة إما ألّا يكون لها وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل ، وبذلك تكون شيئاً نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ، وبالتالي يصبح الانسان مقياس كل شيء كما يقول السوفسطائيون ، وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنا . ولما كانت اقوال السوفسطائيين باطلة بحسب افلاطون وسقراط من قبله ، لم يبق إلا ان نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل انما تطابق شيئاً في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجمال . ففي العالم الخارجي ، عالم المثل ، جمال في ذاته مستقل عن عقل الانسان ، ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت ان تدرك الشيء الجميل . ذلك ان نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت — فيما يقول افلاطون — تعيش في عالم غير هذا العالم ، عالم سام شريف هو عالم المُثل ، ثم أُهبطت الى العالم الأسفل لجريمة اقترفتها . فاذا رأت شيئاً جميلاً على هذه الارض تذكرت مثال الجمال في عالم المثل . وهكذا فالعلم انما هو تذكُّر ، والجهل

نسيان . فكما اننا نتذكر صديقاً عند رؤية صورته ، كذلك تتذكر النفس مثال الجمال عند رؤية الاشياء الجميلة . وما يصدق على الجمال يصدق على العلم والحق والخير وسائر المعقولات الكلية .

وللحيوانات والنباتات والجمادات مثل ايضاً ، فللحصان مثاله ,وللتفاح مثاله ، وللماء مثاله وللنار مثالها . وما الحصان المحسوس إلا شيء شبيه بالحصان المثالي ؛ وما الماء المحسوس إلا شيء شبيه بالماء المثالي . وهلمّ جرّا .

وكذلك للصفات مثُلها : فللبياض مثاله وللسواد مثاله . وكذلك للأفعال مثلها : فللصدق مثاله وللحب مثاله وللشجاعة مثالها . وللنّسب ايضاً مثلها : فالأطول والأقصر والأكبر والأصغر والمساوي كلها نسب لها مثلها المقابلة لها . وهكذا لكل شيء مثاله ، حتى الاشياء الدنيئة والقذرة لها مثلها .

وهذه المثل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه ، الى ان ينتهي هذا النظام الهرمي الى مثال الخير ، وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود ، وجميع المثل تتجه اليه لأنها كلها تنشد الخير وتسعى اليه .

وهذه المثل ليست مادية وإنما هي معانٍ مجردة خالدة والاشياء المادية إنما تتشبّه بها لأنها ناقصة تفنى عاجلاً او آجلاً . فالاعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيلة هي حقيقة خالدة سرمدية .

ومعنى ذلك ان كل موجود فإنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الاشياء قوة وضعفاً ولكنها لن يبلغا الكمال ، فإنما الكمال للمثل ، ولمثال المثل خاصة ، وهو مثال الخير .

وهكذا فالمثل هي معاييرنا الدائمة وهي النماذج الحقيقية للوجود ؛

وبحصول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم . فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية ، واليها ينبغي ان تتجه الابحاث الفلسفية .

والمثل هي الأسس الاولى للوجود ولا أساس لها ، وهي جوهر الاشياء ولا جوهر فوقها ، ولا يحدّها زمان ولا مكان . فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد .

وهي جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شيء ولا تنحل الى شيء . فمثال الانسان ليس هذا الانسان الخاص الجزئي الناقص ، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكاملة لكل انسان . وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تعدُّد فيها ولا تكثّر . ولا يدركها إلا العقل الخالص ، عقل الفيلسوف الذي خصّته الطبيعة بمواهب لا تتوفر لكل انسان ، وكان قد حظي في الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة .

وهي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعلة لها جميعاً ، بل هي علة للاخلاق والسلوك . فلأن تعتقد في المثل وتؤمن بها معناه ان تسعى اليها وتتشبّه بها وأن تغوص على أسرارها فتقف على كنه الوجود والكائنات . وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة ، حكيماً ملهماً مسدّد الخطى في القول والفكر والعمل . هذا هو حدّ الفلسفة عند افلاطون وهذا هو معناها العميق .

وقد تميزت نظرية المثل الافلاطونية في عهدها الاخير بطابع لم يكن واضحاً في عهدها الاول ، وهو قابلية المثل لأن يشارك بعضها بعضاً ويتفاعل بعضها ببعض . لذلك نجد افلاطون يقول في محاورة « السوفسطائي » وهي من المحاورات المتأخرة ، بوجود خمسة أجناس عليا تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل وهي : الحركة والسكون والوجود والهوية والغيرية . فمثال الحركة هو غير مثال السكون ، وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير سائر الاجناس الاخرى .

فكل شيء من حيث هو هو يشارك في الوجود ومن حيث هو غير الأشياء الاخرى يشارك في الغيرية او اللاوجود .

٧ — الطبيعة

اذا كان عالم المثل هو عالم الحقيقة والكمال فان عالمنا هو عالم الخداع والنقص . ان عالم المثل عالم حقيقي حق ولو لم توجد الكائنات المحسوسة . بل ان الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا عن مشاركة جزء من المادة في مثال من المثل ، فيتشبّه به ويحصل على بعض كماله ، ولكنه ليس هو إياه . إذ لا يمكن ان تكون المحسوسات هي المثل لأنهـا متصلة بمادة والمثل معقولة . ان عالم المثل هو عالم الافكار والمعاني ، وهذا مبرر شرفه وكماله ، وأما عالم المادة فهو عالم الاشباح والظلال ، وهذا مبرر خسّته ودناءته . ولأفلاطون اسطورة رمزية تسمى اسطورة الكهف يصور لنـا فيها مقام عالمنا ، عالم الاشباح والظلال في مقابل عالم الحقيقة :

تخيّل طائفة من الناس يعيشون في كهف مظلم تحت الارض منذ نعومة اظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم لا يستطيعون حراكاً ولا يمكنهم الالتفات الى الوراء . وتصوّر قبساً من نار ملتهبة ينبعث من خلفهم فيلقي على الجدار الذي امامهم ظلالاً متحركة لأن اناساً يمشون ، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت . ان اصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق ويظنون انهـا تتكلم . هب ان احدهم قد حُلّ وثاقه وأطلق سراحه فتمكن من الالتفات الى الوراء . ان الضوء المفاجيء قد يبهر بصره ، ولربما بدت له الحقائق التي يراها الآن اقل صحة من الظلال التي تعوّد رؤيتها من قبل ، لكنه سيألف اشياء العـالم وسيراها على حقيقتها بل سيتمكن اخيراً من رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة والضوء . انه لن يخشى النور بعـد ذلك بل سيعشقه ولن تبدو له بعد الآن حياة الكهف حياة سوية .

ترى ، ماذا سيحدث له لو عاد الى اصحابه في الكهف وأخبرهم بما رأى ؟ سيسخرون منه بالطبع ! وهكذا حال الفيلسوف في عالمنا المحسوس ، عالم الأشباح والظلال . فلن يدرك النور مَن تمرّغ في الظلام ، ولن يفهم الحقيقة مَن عاش في الاشباح . فلا يعرف الحق إلا ذووه ، فللحق رجال!

فالوجود الحقيقي انما هو وجود عالم المثل ، وأما عالمنا فهو عالم الظلال والأشباح . ومن اجل ذلك فهو عالم مقارن للعدم . فالتسليم بوجوده الموهوم تخاذل يربأ الفيلسوف بنفسه عنه . واذا كان فيه صُبابة من حقيقة فانما هي حقيقة مستعارة تأتي اليه من عالم المثل .

ويترتب على ذلك ان المادة التي صُنع منها عالمنا ليست حقيقية لأنها ليست وجوداً ، وانما هي سلب للوجود . انها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام ، ولكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتتقوم بها مؤقتاً وتكون جسماً . فهي رخوة غير متماسكة وتتحرك بلا نظام حركات مضطربة آلية لا غاية لها ولا تدبير في سيرها . وهذه المادة هي اصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه من نقص وخسّة .

وهذه المادة أزلية قديمة لا أول لها . وقد ذكر افلاطون في محاورة « طيماوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ان الصانع قد أحدث العالم محتذياً المثل ، اي انه ركّب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام . ومن هنا ظن البعض أن افلاطون يقول بحدوث العالم ، والواقع ان الصانع الذي يشكل موجودات العالم محتذياً المثل انما يضع الصور في المادة المضطربة القديمة التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها . ان الصانع مصدر الخير ، والخير لا ينتج إلا عن الخير ، فكيف يمكن اذن ان يخلق المادة وهي شر ومصدر للشر ؟ ثم انه لا معنى للقول بالقبلية او البعدية قبل ان يخلق الزمان . فقد كان زمان الموجودات الارضية من عمل الصانع ، إذ انه قد وُلد بميلاد العالم المحسوس ، فهو الصورة المتحركة

للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . ان الصانع قد ركّب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس (Chronos) وهذا الإله يشير ايضاً الى الزمان الأزلي ، فكأن الصانع بذلك قد منح العالم صورة الأزلية . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف افلاطون في « طيماوس » على خلاف ما ذكرنا ان افلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه على تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى بهم الى عدم فهم موقفه الحقيقي بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فذهبوا في تفسيره كل مذهب .

هذا وإن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة الى ان تدخّل الصانع لكي ينظم الكون تنظيماً يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية . فتكوّنت جزئيات من المادة وتميزت في اشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الاربعة [1] . ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة احسن الأشكال ، كما صنع الاشياء فيه على نماذج المثل . لكن جميع الاشياء في العالم تظل تقليداً ناقصاً لعالم المثل او نقلاً مبتوراً عنه . وهذا النقص لم يكن لعجز في الصانع بل لضعف في طبيعة المصنوع . فإذا لم يكن العالم كاملاً فهو قريب من الكمال على كل حال ، او قل هو تقليد للكمال ، فليس في الإمكان أبدع مما كان .

وهذا العالم متحرّك ومحسوس ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحرّكة للأبدية . واختار مقاييس للزمان حركات الكواكب ، وقد انشأ لها الصانع اجساماً نارية كروية خالدة وجعل لها نفوساً خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة ، ولذلك تسمى بالأحياء الخالدة .

والعالم واحد له افلاك بعضها في جوف بعض . والأرض تقوم في مركز العالم بأغوارها وقنواتها العميقة . وهي مقر الجنس البشري وموطن الحيوان

---

١ — الماء والهواء والنار والتراب .

والنبات ، وهذان الجنسان إنما جعلا لغذاء الإنسان ومنفعته . والارض كروية الشكل ثابتة في مكانها لا تتحرك . والأفلاك تسعة كل واحد منها في جوف الآخر على الترتيب التـــالي : الثوابت وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويقع خارجها جميعاً الفلك المحيط ، وكلها تدور حول الارض ولكل منها نفس تحركه .

ويتفاوت هذا العالم في الشرف والرتبة . فكلما اقترب من فلك الثوابت ازداد سمواً ورفعة ، وكلما اقترب من الارض ازداد خسة وقلّ نصيبه من الطهر . وبهذا الوضع كان العالم تام النظام .

وقد اختار افلاطون لهـذا العالم : الشكل الكروي والحركة الدائرية عملاً بمبدأ « الأفضل » الذي ينادي به : « افضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرهـا من الحركات والصور ؛ افضلية الشكل الكروي على غيره من الاشكال والحجوم ؛ افضلية ما هو فوق على ما هو تحت ؛ ما هو على اليمين على ما هو على اليسار ؛ ما هو أمام على ما هو خلف » !

٨ — النفس

وإذا كان العالم متحرّكاً كما تقدم فلا بدّ له من علة تحركه . وهـذه العلة هي نفس العالم او النفس الكلية . ويعرفها في « النواميس » بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة اخرى زائدة عليها . لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض علة لحركته ، وهذه العلة معلولة لعلة اخرى . وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر الى حركة لا علة لها .

فالعالم إذن كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العـالم وتمتد من خلاله حتى تحيط به من جميع اطرافه ، بل انهـا لتتجاوزه وتذهب بعيداً حـــتى يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة والسيارة نفس تخصه . وهـــذه الأجرام جميعاً هي كما قلنا احياء خالدة لأن اجسامها

ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإله الخيّر الذي يأبى إفساد ما ابدعه احسن إبداع . وخلودها هو السبب في خلود اجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرية منتظمة خالدة .

وأدنى انواع الكائنات هي الاحياء الفانية من الحيوان والنبات ، اجسامها ونفوسها على حد سواء .

لكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الاحياء الفانية من نبات وحيوان توجد النفس الإنسانية إذ يجتمع فيها الخلود والفناء على السواء . ولقد اتاها الخلود هبةً من الإله الصانع الذي خلقها من بقايا نفس العالم . ففي النفس الإنسانية إذن قبس من نفس الكل ، نفس العالم . فهي خالدة بخلودها . هذه هي النفس الناطقة ، كما فيها ايضاً شوائب غير عاقلة امتدت اليها من الكواكب ، فكان منها الجزء الغضبي والجزء الشهواني ، وهما الجزآن الفانيان من النفس الانسانية .

ففي الإنسان إذن ثلاث نفوس :

أ ـ **النفس الناطقة** . وهي جوهر روحي نجهل حقيقته . وهي خالدة كما اسلفنا وتتولى إدارة الجسم وقيادته الى الرفعة بالتفكير ، ومقرها الرأس لشرفها وعلو منزلتها . ووجودها في الرأس هو السبب في ان الإنسان يسير منتصب القامة ـ لا منحنياً كسائر الحيوانات ـ وذلك لأن العنصر السامي الخاص به يجذب بقية جسمه الى أعلى . وليس لهذه النفس من هم سوى البحث عن وسيلة الى الخلاص من سجن البدن والرجوع الى عالمها الإلهي الشريف .

ب ـ **النفس الغضبية** . وهي مادية فانية ومقرها الصدر ، وهي متصلة بالنفس الناطقة بواسطة العنق ، وهذا الاتصال هو العلة في خضوعها للعقل في بعض الاحيان وإذعانها لأوامره ونواهيه .

ج – النفس الغاذية الشهوانية . وهي كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن ، وهي مرتبطة بالأكل والشرب والإشتهاء والإلتذاذ والتألم . وهذه النفس هي مصدر الانتـاج في الكائنات الحيـة . وهي ادنى من النفس الغضبية لأنها محرومة من كل تفكير ، لكنها مستعدة لقبول انعكاس تعقلات النفس الناطقة وأوامرها ، والى هذا الانعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس احياناً عن الإنغماس في الشهوات .

وهناك صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادي الفاني من الانسان . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة ، فان تغلب العقل صعدت النفس الى حيث تعيش النفوس الخالدة لتنعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيّرة . اما اذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فمصيرها التناسخ في ابدان تتـدرج من الأعلى الى الأدنى بحسب نصيبها من العقل . ففي « طيماوس » يفترض افلاطون ان النفوس جميعاً كانت في الاصل ذكوراً ، لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الارض . فان ابتعدت عن التمسك بالعقل وُلدت في جسم امرأة ، ثم في جسم حيوان ، ولا تزال تنتقل من حيوان الى آخر حتى تطهُر من ادناسها وتعود الى الكوكب الذي صدرت عنه .

والنفس الإنسانية هي مقر المثل ومصدر المعرفة . فهي عندما كانت في عـالم المثل اطلعت على كل شيء . لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها ، وبشيء من الانتباه يمكنها ان تتذكر ما كانت قد اطلعت عليه . ولإثبات ذلك فقد استدعى سقراط خادم مينون وأخذ يلقي عليه بعض الأسئلة الهندسية . ولم يكن للخادم معرفة سابقة بالهندسة ، ومع ذلك فقد تمكن – بطريقة سقراط في الحوار وقدرته على توجيه الاسئلة – ان يتوصل الى هذه المعرفة . وهكذا انقدحت المعرفة في نفس من كان يبدو انـه معدوم منها ، مما يدل على انه كان على علم سابق بها . وبما ان النفس قد

اطلعت على كل شيء في عالم المثل فهي تحيط علماً بكل شي ، لكنها نسيت عند اتصالها بالبدن . وهكذا فالمعرفة تنبع من باطن النفس لا من خارجها . وبعبارة اخرى ان المعرفة تذكّر والجهل نسيان .

خلود النفس .– والنفس خالدة كما قلنا . وقد وقف افلاطون محاورة « فيدون » لإثبات خلودها . ففي هذه المحاورة يسوق عدة أدلة اهمها :

ان النفس إلهية ، والخلود صفة من صفات الآلهة . وقد كان اليونان يعنون بما هو إلهي وخالد انه لا يكون ولا يفسد . فاذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد .

ثم انها تدرك المثل العقلية الخالدة . ومن ثمّ فهي تشابه طبيعة المثل من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد او للانحلال الذي يصيب الاجسام المركبة .

ومن هذه الأدلة ايضاً ان النفس تشارك في مثال الحياة ، وما يشارك في مثال الحياة فلا يقبل ضدها وبالتالي لا يدركه الموت .

ويتحدث في محاورة « الجمهورية » عن الثواب والعقاب اللذين ينتظران النفوس . فبعد الموت تُحاكَم النفوس وتُترك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس في هذا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من التعقل والتفكير الفلسفي في الحياة العاجلة ويسوق افلاطون تأييداً لرأيه اسطورة إر بن ارميتيوس البامفيلي (Er le Pamphylien) الذي عاد الى الحياة بعد ان أدركه الموت فروى ما شاهده من ثواب عادل للأخيار ومن عقاب قاسٍ ينتظر الظالمين والاشرار .

وهناك دليل آخر يدعم به افلاطون براهينه السابقة ينحصر في بيان ما يترتب على إنكار الخلود من هدم للمعايير الخلقية : اذ لو كانت النفس فانية لسقطت الحقوق والواجبات جميعاً ولما كان هنالك من مبرر لاحتمال

الفقر والمرض والحرمان من اجل الفضيلة والعدل . ولو صح ان الانسان يفنى حقاً لكان الاشرار أسعد الناس حين يدركهم الموت ، اذ سوف يتخلصون عندئذ من أجسامهم ونفوسهم وآثامهم ، وهذا غاية القبح .

٩ — الاخلاق

تحتل المشكلة الاخلاقية مكانة رئيسية في تفكير افلاطون ، حتى لقد تداخلت وجملة بحوثه في الجوانب الاخرى من فلسفته . وقد جاء اهتمامه بالاخلاق في وقت مبكر جداً نتيجة لاتصاله بأستاذه سقراط الذي كانت الاخلاق شغله الشاغل والمحور الذي تدور حوله مجمل افكاره وآرائه .

لقد كانت الاخلاق قبل سقراط مجموعة من الحِكَم والنصائح تجري على ألسنة الشعراء والحكماء او أقوالاً مأثورة في بعض نواحي الاخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتماسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأسسه .

لكننا كلما اقتربنا من سقراط تحدّدت المشكلة الاخلاقية واتضحت معالمها وتبلورت مباحثها . حتى اذا ما وصلنا الى السوفسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الاخلاق وهو المقابلة بين أخلاقية المنفعة وأخلاقية المبدأ ، أخلاقية الغريزة والطبيعة وأخلاقية العقل والقانون ، بين نسبية المعاني الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة وبين اطلاقها وثباتها وسرمديتها .

وعندما جاء افلاطون كان الخلاف حاداً بين هاتين المدرستين المتعارضتين: مدرسة السوفسطائيين من جهة ومدرسة سقراط من جهة اخرى . ولم يكن له خيار في الأمر . فهو تلميذ سقراط وصديقه ، بأرائه تغذى وفي مدرسته تخرّج . لذلك كان اكبر همه ان ينضم اليه في حملته على السوفسطائيين وينبري للرد عليهم . فكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ العقل والقانون وتفضيله على مبدأ اللذة والمنفعة والغريزة .

ولقد بدأ افلاطون فلسفته الاخلاقية من حيث انتهى سقراط . ولذلك فقد غلبت على محاوراته الاخلاقية المبكرة روح استاذه التي تميل الى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل .

فنحن نجد في « برتاغوراس » مثلاً ان القانون ليس كما يظن السوفسطائيون مجرّد تعاقد او اتفاق بين طرفين متساويين ، وإنما هو رابطة عضوية وثيقة العرى بين الفرد والدولة ، كرابطة الإبن بأبيه او رابطة العضو بالجسد . كما نجد في « غورجياس » ان غاية الحياة الاولى ليست في إرضاء الشهوات وإشباع اللذائذ ، وإنما هي في عمل الخير والتمسك بأهداب الفضيلة . فحياة اللذة مدعاة للشقاء لأنها لا تقف عند حد معقول ، بل تظل تطلب المزيد على الدوام كقربة مثقوبـة لا يمكن ملؤها او كالمصاب بالجرب لا يزيده الحك إلا طلباً للحك واستحثاثاً عليه . ويفرق افلاطون في هذه المحاورة ايضاً بين لذائذ مفيدة ينجم عنها تحقيق الخير والفضيلة ، وأخرى ضارة لا تأتي بخير . والحياة المثلى في رأيـه إنما تتوقف على حظ صاحبها من الفلسفة ومدى تقديره لقيم الاشياء . فكلما انتصر فيه نداء العقل والفلسفة على منطق القوة واللذة ، علا مقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى . ويكرر افلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة والبطش وحياة التفلسف والعقل في كثير من المحاورات ، ولا سيما في « الجمهورية » و « فيدون » .

ولا يسبقن الى وهم احد ان افلاطون يلغي الحياة الحسية ، كلا إنمـا هو يقول بإخضاعها للعقل ويرى في ذلك نوعاً من النظام الذي يذعن فيه الأدنى للأعلى . ففي محاورة « فيلابوس » (Philèb) وحـين يعرض لمبحث الخير ، يقول ان الحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بـين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون العقل هو العنصر الذي تكون له الغلبة . بل اننا لا نجد في هذه المحاورة المتأخرة تلك النظرة المتزمتة التي نجدها في

محاورة « فيدون » المبكرة والتي كانت تصف الخير بأنه انما يكون في الخلاص من الجسد واستئصال الشهوات والقضاء على الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها استطراداً لما ذكره افلاطون في « الجمهورية » من ان الخير لا سبيل الى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تنتقي من اللذات أفضلها .



وهكذا ، فكما ان افلاطون يهاجم السوفسطائيين في نظرية المعرفة نراه يهاجمهم ايضاً في مذهبهم في الأخلاق ، وذلك لارتباط الأخلاق بالمعرفة ولأنهما ينبعان دائماً من نظرة واحدة ويصدران عن مبدأ واحد . فالسوفسطائيون ينكرون القانون الخلقي ويؤكدون ان الفضيلة هي اللذة وان للإنسان الحق في ان يعمل ما يراه لذيذاً . فيرد افلاطون بأن هذا القول يجعل الحق نسبياً والفضيلة شخصية والأخلاق بلا قانون . وهذا غاية الجهل . ومن شأن هذا القول ايضاً ألا يفرق بين الخير والشر ، وبالتالي لن يكون لكل منهما حقيقة ذاتية ثابتة . وهذا ما يؤدي الى هدم الأخلاق والمجتمع ويقضي على الانسان . لذلك عمد – كأستاذه سقراط – الى تحديد الفضيلة وقال بوجود ماهية خاصة لها ، ونادى بأن هذه الماهية انما يكتشفها العقل ، والعقل حظ عام مشترك بين الناس جميعاً .

فالفضيلة في نظر افلاطون هي العمل الحق على ان يكون صادراً عن معرفة صحيحة بقيمة الحق . هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عنه السلوك . وأما عمل الحق دون فهم لقيمته او إدراك لمعناه ، بل بدافع من التقليد او بحكم العرف والعادة او طلباً للزلفى والسلطان ، فكل اولئك ليس من الفضيلة في شيء ، او قل هو الفضيلة العامية التي ليس لها من الفضيلة إلا اسمها ولا من شعائرها إلا رسمها . فبئست من فضيلة ...

ويقسم افلاطون الفضائل بحسب انواع النفس الثلاث :

فالنفس الناطقة انما فضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة .

والنفس الغاذية الشهوانية فضيلتها العفة .

ومن تناسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام ووئام تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة ، لأن العدالة معناها إعطاء كل ذي حق حقه .

وبهذا التناسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي تتحقق سعادتها ، اذ السعادة معنى ينبع من باطن النفس ولا يرد عليها من خارج . فالعادل سعيد مهما اشتدّت عليه ظروف الحياة او أخنت عليه بكلكلها ، ومهما أصابه من عنت الحكام او نكير الطغام . فالغنى انما هو غنى النفس البريئة من الشر ، المتطلعة الى الخير ، المتثقفة بالعلوم والمعارف ، المتشوقة الى الجمال المطلق ، ترنو الى مشاهدته نقياً خالصاً من كل زيف ، بعيداً عن شوائب الحس والزمان . اذ الجمال على انواع . وكذلك الحب . ان الحب هو طلب الجمال ، وله درجات ثلاث :

اولاها حب الجمال الجسمي ، وهو غير جدير بالفيلسوف .

والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي ، وهو حب شريف .

لكن أسمى انواع الحب هو حب الجمال المطلق ، الجمال الخالد ، مصدر كل جمال وبهاء . هذا هو « الحب الافلاطوني » ، الحب الذي يثير في النفس ذكريات المثل والفردوس المفقود ويشيع فيها الطمأنينة والامن واليقين ...

---

١٠ – السياسة

ان المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة الى افلاطون انما هي في الواقع مشكلة سياسية . انها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه . فجميع المدن في عصره – بل وفي كل عصر – مضادات للمدينة

الفاضلة غير جديرة بالفيلسوف . فكيف السبيل الى المدينة الفاضلة على هذه الارض الفاسدة ؟ وكيف يمكن للفيلسوف ألا يكون غريباً في وطنه ؟ هذه هي المشكلة بالنسبة الى افلاطون .

فليس عجيباً اذن ان يذهب الى ان المدينة الفاضلة انما هي المدينة التي تتألف من اولئك الذين يعرفون . فالمعرفة هي الاساس الصحيح الأوحد للمدينة ؛ فلا مدينة إلا بالعلم ، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة .

ولكي نفهم التفكير السياسي عند افلاطون يجب ان نعلم اولاً ان هذا التفكير متضمَّن في تفكيره الاخلاقي . فليست السياسة عنده سوى امتداد للأخلاق ، بل ان غاية الاخلاق عنده هي المدينة — او الدولة — لا الفرد . فالفرد صورة مصغرة من الدولة ، او قل ان الدولة انما هي انسان كبير . هذا هو الطابع العام للسياسة عند افلاطون وأرسطو والفلاسفة اليونان جميعاً . ومن هنا لم تكن عندهم تفرقة واضحة بين السياسة والاخلاق .

وكما حمل افلاطون على السوفسطائيين لإنكارهم قوانين الاخلاق فكذلك حمل عليهم لإنكارهم قوانين الدولة وقولهم انها من اختراع الضعفاء لحماية انفسهم من بطش الاقوياء . فعلى الاقوياء ان ينبذوا القوانين كلما وجدوا الى ذلك سبيلاً وأن يستأثروا بالسلطة لأن الحق للأقوى . فيعلن افلاطون ان السلطة لا يجوز إسنادها الى القوة الوحشية الطامعة وإنما يجب إسنادها الى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة .

ولما كانت الدولة عند افلاطون صورة مكبّرة للفرد ، وكانت القوة الناطقة في الفرد سيدة القوى جميعاً ، فيجب ان تكون الفلسفة — وتقابل القوة الناطقة — هي القوة الموجهة للدولة وأن تكون عقلها المفكر . وعلى ذلك فان رئيس الدولة يجب ان يكون فيلسوفاً .

وقد دون افلاطون آراءه السياسية في ثلاث محاورات وخطاب مقطوع بصحة نسبته اليه : محاورة « الجمهورية » و « النواميس » والخطاب السابع . والمحاورتان الأوليان تتشابهان نوعاً ، وأما الخطاب السابع فيختلف عنهما اختلافاً بيناً . وليس من شك في ان اهمها جميعاً « الجمهورية » ثم « النواميس » . ففي « الجمهورية » يُعنى افلاطون بالعدالة من جهة المعرفة الخالصة ، وفي « النواميس » يُعنى بها عملاً وتطبيقاً . فالناحية الواقعية فيها تطغى على التفكير النظري لأنها استدراك لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق . فقد عدل فيها — او كاد — عن العقل الذي يبصر الحقيقة الى القانون الذي يحقق النظام وفيها تفضيل للشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها بعد ان كان الامر متروكاً لحكمة الفيلسوف .

يقرر افلاطون اولاً ان الاجتماع ظاهرة طبيعية في حياة الناس ، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة الى الآخرين لتأمين ما يحتاج اليه من غذاء وكساء ومسكن . فالمجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الافراد ، لا على الخوف والقهر . فالتعاون قديم قدم الانسان . وقد أدى تطور التعاون بين الناس الى قيام التبادل التجاري والتوسع فيه ، فنشأت التجارة الخارجية واستعمال النقود . وأعقب ذلك الحاجة الى الكماليات والانغماس في الترف واستجادة الصنائع لتلبية رغبات الحضارة . فاشتدّ التنافس بين الناس وثارت الأحقاد ونشأت المنازعات واشتعلت الفتن . لقد اختل النظام وضاعت المبادىء وفسدت مقاييس العدالة . وما « جمهورية » افلاطون سوى محاولة ترمي الى إقرار النظام وبعث العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة تكون مقاليد الحكم فيها بأيدي الفلاسفة وتحدّد طبقاتها تبعاً لأنواع النفس الانسانية الثلاث : النفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الغاذية الشهوانية . فالنفس الناطقة تقابلها طبقة الفلاسفة ، والنفس الغضبية تقابلها طبقة الجند ، والنفس الغاذية الشهوانية تقابلها طبقة الصنّاع والمحترفين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المعادن

أشبه : فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ، ومعدن النحاس يمثل سائر افراد الناس .

حكومة الفلاسفة . — لقد كانت فكرة العدالة محور فلسفة افلاطون الاخلاقية ، فليس عجيباً ان تكون كذلك محور فلسفته السياسية ما دامت السياسة امتداداً للأخلاق عنده . فاذا كانت العدالة في الفرد لا تتم ما لم يسيطر العقل ويحكم ، فكذلك العدالة في الدولة لا تتم مـــا لم يسيطر الفلاسفة وما لم تُلق مقاليد الحكم اليهم . فلا يمكن القضاء على شقاء النوع الانساني وتصحيح اوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة ، لأن الفلاسفة وحـدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل ويمكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد اليها وتساعد على تحقيقها ، وتهيىء افضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائدها الحق والخير والجمال .

ونجد في كتاب « الجمهورية » الطريقة التي يتم بها اختيار طبقة الفلاسفة واستصفاؤهم من سائر اصناف المواطنين على اساس الكفاية والتجربة التربوية . فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة ، ولا سبيل الى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصغر ويرشد الناس الى ما يجب عليهم عمله أي الى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم . وقد توسع افلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون الى ان « الجمهورية » ليست كتاباً في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم .

يرى افلاطون ان تربية الاحداث — ذكوراً كانوا او اناساً — هي التي تكشف عـن عبقرياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم . فيجب ان نتولاهم منذ نعومة اظفارهم بالتربية والرعاية في جو نقي طاهر وندربهم على الرياضة البدنية ونهذّب نفوسهم بالآداب والفنون — ولا سيما الموسيقى — حتى يشبّوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بالجمال . ويُستعان على هذه التربية بتعليمهم اصول الدين والايمان بالله وخلود

النفس ، وتروى لهم القصص التي تحث على الخير والفضيلة ومكارم الاخلاق والعادات ، وتمنع عنهم اساطير هوميروس وهزيود التي تولد الخوَر وتثبط العزائم بما ترسم من اهوال الحروب وفظاعة الموت ، وتشوّه اسماء الآلهة بما تنسب اليهم من خصومات ونقض عهود وخداع وأفعال قبيحة . كذلك يستبعد الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بـألوان مختلفة من الشخصيات والطباع .

فإذا ما بلغوا سن الثامنة عشرة انقطعوا عن الدراسة وانصرفوا الى التمرينات العسكرية والرياضة البدنية طوال سنتين . حتى اذا بلغوا العشرين وقـد أرهفت اذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة وقويت اجسامهم بالتربية الرياضية اصبحوا اهلاً لتلقي العلوم والمعارف . فتجري لهم الدولة — ذكوراً وأناثاً — امتحاناً لانتقاء القادرين على تحصيل العلوم العقلية . فالمتخلفون في هذا الامتحان تسند اليهم الاعمال اليدوية ويضمّون الى طبقة العمال . وأما الناجحون فيتابعون دراساتهم ويتلقون العلوم الرياضية والفلسفية لمدة عشر سنوات اخرى . فإذا انقضت ، اجرت لهم الدولة امتحاناً عسيراً لا يفوز فيه إلا اقلية من الاكفاء . فالمتخلفون يولون مناصب في الجيش وشؤون الدفاع . وأما النخبة الممتازة فيدرسون الفلسفة خمس سنوات اخرى توكل اليهم بعدها القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويتمرسون بتجارب الحياة العملية خمس عشر سنة هي المحك الاخير لقدراتهم . فإذا بلغوا الخمسين — وقد هذبهم السن والخبرة وصفت مشاعرهم وامتلأت نفوسهم بالعلم والحكمة — اصبحوا جديرين بـــأن يتسلموا زمام الحكم بأيديهم . هؤلاء هم الفلاسفة الرؤساء والرؤساء الفلاسفة . انهم غايتنا المنشودة ومثلنا الأعلى في رياسة المدينة الفاضلة ، فيتناوبون الحكم افراداً ومجالس .

واجبات الحكام .— ويجب على الحكام ان يتحرروا من حب المال والجاه والاسرة ، وأن ينذروا انفسهم لخدمة البلاد فقط . فـلا يجوز ان يكون

لهم مال او عقار او مخزن ، وينبغي أن يتغاضوا اجرهم بحيث لا يحتاجون الى مزيد ولا يستفضلون . وليربأوا بأنفسهم عن الحرص والطمع بالذهب والفضة ، وليعلموا أن نفوسهم تذخر بركاز سماوي دائم يُغني عن الركاز الترابي الفاني .

ولا يخص احدهم نفسه بامرأة معينة ، بل يجب ان تكون جميع النساء حقاً مشاعاً للحكام لا يستأثرون بامرأة دون اخرى استئثاراً يجعل منهم أرباب أسر لا رجال حكم . ويجب ألا يعرف والدٌ ولده ولا مولود والده حتى لا يبذل جهد في غــير مصالح الدولة ولا تتكون عواطف وميول خارج مصالح الدولة . فالدولة هي المطلب الاول والاخير ، فيجب ان تستقطب كل جهود الحاكم وأن تستغرق جميع عواطفه وميوله . وهذا النظام الصارم من الحياة على المشاع والحرمان من الملكية وتكوين الاسرة خاص بطبقة الحكام والمسؤولين حتى لا يستهتروا بأمور الدولة او يفرّطوا بمصالحها . وأما عامة الناس ممن يعملون في الزراعة والصناعة والتجارة فلا يحفل بهم افلاطون اطلاقاً ولا يعنى بأمر تربيتهم ، وإنما هو يكتفي بأن يقول ان عليهم ان يتبعوا الاخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولذلـك فلا تسري عليهم احكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكلما علا مقام المرء كثرت واجباته وقل متاعه . فأقدار الرجال إنمـا تقاس بما يفرضون على انفسهم من اعباء وواجبات .

مضادات المدينة الفاضلة .ــ هذا وان النموذج الذي قدمه افلاطون للمدينة الفاضلة نموذج مثالي لا سبيل الى تحقيقه ، بل انه حتى ولو تحقق فليس ثمة ما يكفل استمرار بقائه . هناك تنقلب المدينة الفاضلة الى مضاداتها حيث تطغى بعض الفئات على بعض وتتحكم الشهوات وتسوء الأخلاق ، ويضعف الدين وينشأ عن ذلك حكومات لا يقرّها افلاطون . وهــذه الحكومات هي :

أ – مدينة التغلب (Timocratie) وهي حكومة تسيطر فيها الحماسة والقوة الغضبية على العقل والمنطق وتهتم بالمجد الحربي والشرف العسكري . فيضعف شأن الفلاسفة ويتحول الحكام الى طلاب منفعة يسمون الى الثراء ويتعاونون على استغلال الشعب . فتسود الشهوات ويكثر اللصوص ويفسد الحكم ، فينتقل عندئذ الى الاقلية الغنية وهي حكومة اليسار .

ب – مدينة اليسار ويسميها افلاطون حكومة القلة (Oligarchie) وهي حكومة الاغنياء ورجال المال الذين ينفردون بالسلطة ويسيطرون على مرافق الحيـاة جميعاً ويستأثرون بخيراتها من دون سائر المواطنين . وفيها تطغى شهوة المال والتسلط على حب العقل والشجاعة ويوسَّد الأمر لغير اهله . ومن الطبيعي ان يؤدي انقسام الدولة الى فئة قليلة تتركز في ايديها الثروة وأكثرية فقيرة ليس لها من الامر شيء – الى صراع ينتهي بانتصار الاغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم ، فتمهد بذلك لقيام المدينة الجماعية .

جـ – المدينة الجماعية (Démocratie) وهي حكومة الكثرة التي قصد اهلها أن يكونوا احراراً متساوين ، يعمل كل واحد ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . ولذلك تسود فيها الفوضى ويطلق العنان لجميع الشهوات . وتُهتك الحرمات ، ويزداد عـدد الفقراء ، ويشتد التنابذ وتزول الوحدة والتحـابّ ويأبى الجميع الخضوع لأي نظام او قانون . وهـذا التدهور يؤذن بقيام المستبد الحاكم بأمره .

د – مدينة الحاكم بأمره (Dictature) وهي حكومة الفرد يذل الاحرار ويفتك بالمصلحين ويبث عيونه في كل مكان ، ويتخذ بطانة من الاشرار والمجرمين والسفلة . وفي عهده يكثر النفي والتشريد وإزهـاق الارواح وابتزاز الاموال بالقوة للإنفاق على الحاشية وبطانة السوء .

ومن الواضح ان أسوأ انواع الحكومات عند افلاطون إنما هي الحكومة

الجماعية التي يخلط فيهـــا بين الديموقراطية والفوضوية بحسب الاصطلاح الحديث . كما ان خير هذه الحكومات عنده هي المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفاً . فشتان بين سعادة الحاكم الفيلسوف وأهل مدينته وبين شقاء المدن المضادة للمدينة الفـــاضلة وأهلها . فالحاكم الفيلسوف هو خير الحكام ، وأهل مدينته أسعد أهل ورعية .



والخلاصة ان بناء الدولة عند افلاطون كما عرضه في « الجمهورية » بناء هرمي الشكل في قمته الحاكم الفيلسوف يعـاونه طبقة من الحكام . وفي وسطه طبقة الجنـد تدافع عن الديار وتحمي الذمار . وفي قاعدته طبقة العمال والصناع والتجار . هذه هي المدينة الفاضلة . انها جماعة متسقة اتساقاً موسيقياً لأن كل عنصر فيها يجب ان يكون في مكانه الطبيعي يقوم بعمله كما يقوم الموسيقي بعمله في الجوقة . فاذا اختلّ هـذا النظام وخرج كل انسان من مكانه الخاص به ، فأطيح بالحاكم الفيلسوف وأصبح الجندي حاكماً والعامل جندياً و ... لم تلبث المدينة الفاضلة ان تهلك وتنقلب الى مضاداتها .

هذه هي المبادىء العامة لسياسة افلاطون كما جاءت في « الجمهورية » . وقـد اهتمّ فيها بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث ، ووجوب ان يكون العقل هو الحاكم . والمدينة الفـــاضلة التي ينادي بها افلاطون في « الجمهورية » هي حكومة عهد الشباب الإبداعي . لكنه في أواخر سني حياته جعل يتوق الى ان يكون مشترعاً واقعياً فوضع كتاب « النواميس » وهو أقدم المراجع الاوروبية المعروفة في التشريع . وفيـه يلحّ افلاطون على حكم القانون . فبينما كان في « الجمهورية » يتجاهل القانون ويقول بعدم ضرورته ، اذ الحكم من مهام رجال أحسن اختيارهم وتدريبهم ، فتطلق أيديهم من كل قيد ويحكمون طبقاً لآرائهم وأفكارهم التي هي فوق كل قانون لأنها معصومة عن الخطأ — أقول بينما كان افلاطون في « الجمهورية »

على هذا النحو من الزراية بالقانون وأهله ، اذا به في « النواميس » يشيد بالقانون ويرى انه الوسيلة الوحيدة التي تميز الانسان عن الحيوان ، بل هو يطلب الى الناس ألا يخضعوا لفرد من البشر بل ان يخضعوا للقانون .

لكن افلاطون مع هذا لم يستطع ان يتخلى نهائياً عن نظرته السابقة ويقطع كل صلة له بها . ومن هـذه الناحية يمكن النظر الى « النواميس » على انها تتمة لأفكاره الاولى في السياسة واستدراك لبعض مـا جاء فيها من الشطط اكثر منها نقضاً لهـا . وهكذا ، فهو مع دعوته الى التمسك بالقانون فإنـه يؤكد ان ظهور حاكم كفؤ من شأنه ان يقلل من الحاجة الى حكم القوانين ، كيف لا والمعرفة اعظم شأناً من أي شرعة او قانون . فلا اهمية للقانون إلا اذا كان مصحوباً بالحكمة والمعرفة والبصر في الامور .

ويؤكد افلاطون في « النواميس » ايضاً على حـكم العقل الإلهي الذي يسمى الناموس المشترك للمدينة . فالله هو مشرع القوانين والحاكم ظله على الارض ، فيجب ان يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم التجديد فيها . وهو لم يعد فيلسوفاً بل لقد اصبح رجلاً تكفي فيه الحكمة العملية وبعد النظر . والفضيلة الاساسية فيه هي البصر في الامور وضبط النفس ويصل اليه بالتشبه بالله . فإذا جرى الشارع على فضيلة ضبط النفس والإعتدال وبثها في أرجاء المدينة حقق اغراضاً ثلاثة : ان تصبح المدينة التي يشرع لها حرة وأن تتوحد اطرافها بالتناسب وأن تظفر بالسداد .

وفي دولة « النواميس » هذه يصرف افلاطون النظر عن شيوعية الملك والنساء والاولاد . فيطالب بتوزيع الثروة على جميع الافراد على السواء وبتقييد الزواج تقييداً تاماً ، بحيث لا يُترك لحرية الفرد ، بمعنى ألا يـتم الزواج إلا بالرجوع الى الدولة . بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون ان يتزوج . ولن تكون في هذه الدولة طبقة خاصة بالجند ، بل يجب ان يفرض التجنيد على الجميع . ولم يعد هناك نظام

للطبقات ، بل يجب ان تختلط الطبقات بعضها ببعض حتى لا يكاد الانسان يفرق بينها . فلكل مواطن حر — مهما كانت طبقته — الحق في التجارة والصناعة والزراعة ، على ألا يباشرها بيده بل يكل امرها الى العبيد والأجانب . فعلى هؤلاء وحدهم ان يعملوا لمن ينتسبون اليهم من المواطنين الاحرار ، على ان يكون العمل السياسي من مهمة المواطنين وحدهم .

وهكذا شيّع افلاطون احلام « الجمهورية » وودّع الآمال العريضة التي عقدها عليها ، ورجا في « النواميس » ان تكون منطلقاً لبناء جديد اكثر واقعية ...

فهل كانت دولة « النواميس » واقعية حقاً ؟ اننا نشك في ذلك . فكلا المدينتين ، مدينة « الجمهورية » ومدينة « النواميس » ظلت — رغم ما بينها من اختلاف — مدينة إلهية سماوية تعبق بأنفاس الفلسفة وتستروح في في قفارها وتجد المتعة في متاهاتها . فالفيلسوف يظلّ فيلسوفاً في كل ما يكتب ويفكر ويقول ، ولا يزيده القرب من الواقع إلا بُعداً وقُصوّاً ، ولا سيما اذا كان من معدن افلاطون !

٦

ارسطو

(٣٨٤ ق.م – ٣٢٢ ق.م)

١ – حياته

ولد ارسطو في اسطاجيرا (Stagire) وكانت مستعمرة يونانية على بحر إيجه . وهو من اسرة عريقة في الطب . فقد كان والده نيقوماخوس طبيباً للملك امينتاس الثاني (Amyntas II) ملك مقدونيا وجدّ الاسكندر الأكبر ، ولا يكاد التاريخ يعرف عن طفولته شيئاً اللهم إلا انه فقدَ والده وهو صغير وأسرف في مال أبيه ، وتعلم مع فيليبوس ابي الاسكندر ، مما جعله على صلة متينة بالبلاط المقدوني . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم إلى أثينا ليستكمل تعليمه ، فالتحق بأكاديمية افلاطون . وما لبث ان امتاز بين أقرانه وظهرت عليه مخايل النجابة والذكاء ، فأعجب به استاذه وتبين فيه ملامح العبقرية فسمّاه القرّاءَ (لسعة اطلاعه) والعقلّ (اي عقل الاكاديمية المفكر) لذكائه الخارق . ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم استاذه عشرين سنة حتى وافته منيته بعد ان أوصى لابن أخيه اسبوسيبوس (Speusippus) برئاسة الاكاديمية .

وفي تلك الأثناء اشتدّت الحملة على البلاط المقدوني وأنصاره وكل من يلوذ بهم ومنهم اسرة ارسطو المعروفة بعلاقتها الوثيقة بالمقدونيين فاختار ارسطو الرحيل عن أثينا . ولا عبرة لما جرت به الأقاويل من انه إنما ترك الاكاديمية لأنه كان يرى نفسه أحق برئاستها من ابن اخي افلاطون. فوفد على اسوس (Assos) بآسيا الصغرى تلبية لدعوة أميرها هرمياس (Hermeias) الذي كان زميلاً له منذ عهد الدراسة في الاكاديمية. وقضى ارسطو ثلاثة أعوام بأسوس تزوّج في أثنائها بيثياس (Pythias) ابنة هرمياس . وأوشك ارسطو ان يستقر في اسوس لولا ان الفرس اغتالوا هرمياس فانتقل الى مدينة ميتيلين (Mytilène) ثم ماتت بيثياس بعد ان رُزق منها بنتاً . وبعد وفاتها تزوّج الغانية هربيليس (Herpyllis) او عاشرها معاشرة الازواج واتخذها خليلة فأنجب منها نيقوماخوس وإليه أهدى كتابه في الاخلاق .

وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس ليتولى تعليم ابنه الاسكندر الذي لم يكن ليتجاوز سن الثالثة عشرة . وأكبر الظن ان فيليبوس هذا كان قد عرف ارسطو ايام شبابه في بلاط امينتاس كما كانا قد تعلما معاً . ويروى انه قال له : « لم افرح بشيء كفرحي بولادة الاسكندر في زمانك » . واستمر ارسطو على العناية بولي العهد اربع سنوات لقي في اثنائها من البلاط المقدوني كل حفاوة وتكريم .

ولما اغتيل فيليبوس بعدما اخضع أثينا لسلطانه تولى الملك بعده ابنه الاسكندر ، فوهنت العلاقات بين التلميذ واستاذه وفرّقت بينهما الايام . فعاد ارسطو الى اثينا ولم يكن قد رآها منذ وفاة افلاطون . وكانت الاكاديمية مزدهرة ، وبدلاً من ان ينضوي تحت لوائها ويعمل مع اسبوسيبوس فقد قرر ان ينشىء هو ايضاً مدرسة اخرى وذلك بمعونة الاسكندر نفسه على ما يقول البعض . واختار مكاناً لها حديقة جميلة خاصة بأبولون

لوقيوس (Apollo Lyceus) (إله الرعاة) فعرفت منذ ذلك الحين باللوقيون . وسجلها ارسطو باسم احد تلاميذه ثيوفراسطس لأنـه كان هو اجنبياً لا يحق له التملك . وكان من عادته ان يلقي دروسه وهو يمشي في رواق ومعه تلاميذه ، فعرف هو وأتباعه باسم (المشائين) Péripatéticiens . وفي هذه الفترة كتب اشهر مؤلفاته وأهمها . وظل كذلك ثلاث عشرة سنة اضطر بعدها على اثر وفـاة الاسكندر الى مغادرة أثينا التي سقطت في ايدي اعداء المقدونيين واشتداد الحملة فيها عليهم من جديد . ففر الى مدينة خلقيس (Chalcis) . فمات فيها بعد سنة وهو في الثالثة والستين من عمره .

٢ – آثاره

يُعد ارسطو مؤلفاً مكثراً كأستاذه افلاطون لم يترك فناً إلا طرقه ، ولا مذهباً من مذاهب الفلسفة والاخلاق إلا عالجه ، ولا نظاماً اجتماعياً إلا تناوله بالدرس والنقد . فله مؤلفات في الطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والاخلاق والسياسة والخطابة والحيوان .

وتنقسم مؤلفات ارسطو الى قسمين : مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة .

فأمـا مؤلفات الشباب فقد ضاعت جميعاً ولم يصلنا منها إلا اسماؤها وبعض شذرات او مقتطفات منها . وهي تقـع في نحو سبع وعشرين محاورة يرى شيشرون وكونتيليان انها تضارع محاورات افلاطون . وهذه المحاورات هي التي قامت عليها شهرة ارسطو في الزمن القـديم لحسن اسلوبها وبساطة معانيها وقربها من اذهان الجماهير .

وأمـا مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها . وهي مؤلفات تعليمية ليس للحوار فيها نصيب . فهي كتب فنية جافة دقيقة ممعنة في التجريد وتخلو من المتعة والجمـال . وقلما كان العلماء الاقدمون يشيرون اليها لصعوبتها ؛ ولعله قـد كتبها في السنوات الخمس عشرة الاخيرة من حياته . ولم تكن

هذه الذخيرة العلمية الغنية معروفة خارج اللوقيون حتى نشرها اندرونيقوس (Andronicos) الروديسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد ارسطو في منتصف القرن الاول قبل الميلاد . وهذه الكتب تنقسم خمسة اقسام :

أ — الكتب المنطقية ، وتسمى ايضاً الاورغانون (Organon) أي الآلة (الفكرية) . وتشتمل على :

المقولات (قاطيغورياس)
العبارة (باري ارمينياس)
التحليلات الاولى او القياس (انالوطيقا الاولى)
التحليلات الثانية او البرهان (انالوطيقا الثانية)
الجدل او المواضع الجدلية (طوبيقا)
الاغاليط (سوفسطيقا)

ب — الكتب الطبيعية ، وتشتمل على :

السماع الطبيعي او سمع الكيان
كتاب السماء
الآثار العلوية
الكون والفساد
في النفس
في الحس والمحسوس
في الذكر والتذكر
في النوم واليقظة
في الاحلام
في تعبير الرؤيا
في طول العمر وقصره
في الحياة والموت
في التنفس

في علم الحيوان
في أجزاء الحيوان
في حركة الحيوان
في توالد الحيوان

جـ - الكتب الميتافيزيقية او العلم الإلهي او كتاب الحروف ، وهي اربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية .

د - الكتب الاخلاقية والسياسية ، وتشتمل على :
الاخلاق الى نيقوماخوس
الاخلاق الى يوديموس
الأخلاق الكبرى
كتاب السياسة
نظام الاثينيين

هـ - الكتب الفنية
في الشعر
في الخطابة

هذا وتذكر لأرسطو ايضاً كتب اخرى قد أثبت النقد الحديث انها منحولة ، ومع ذلك فقد كان لها أثر كبير في تطور فلسفة ارسطو في القرون الوسطى كلها . منها :

اثولوجيا ارسطوطاليس (او كتاب الربوبية)
كتاب العلل
كتاب العالم
كتاب المناظر
كتاب الخطوط
كتاب التفاحة

٣ — فلسفته

وصلت الفلسفة اليونانية الى اعظم درجة استطاعت ان تبلغها عند افلاطون وأرسطو . فمذهباهما يمثلان قمة الشعور بالذات ، وفيهما نجد الطابع الاساسي للروح اليونانية وقد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم من انهما عبقريان فذان يصدران عن روح واحدة ويعبران عن اعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته ان يصل اليها ، إلا أن ذلك لا يمنع — وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج — ان تظل بينهما فروق اساسية لا يستهان بها . فبينما كان افلاطون يُحلـّق في عالم سام من الرؤى والأحلام ويتخذ من المـُثل اساساً للوجود الحق ، اذا بأرسطو يتشبث بدنيا الواقع والحس فينكر عالم المـُثل وينظر الى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فإلى ارسطو انما يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه ، حتى لقـّب من اجل ذلك كله بالمعلم الاول .

لقد كانت فلسفة افلاطون فلسفة غضة حالمة تثير الحب والإلهام وتحرك المشاعر الفياضة والوجد العاشق العميق . انها فلسفة محببة الى النفوس ولكنها تجافي العقول . فهي فلسفة نشوى عطرة يفوح اريجها وينتشر شذاها فتطيب بها النفوس وتبتهج بها القلوب . ولكنها تكاد تصدم الأذهان كأن العقل منها في عُقالٍ .

وليست كذلك فلسفة ارسطو . فهي فلسفة منطقية طويلة النـَفـَس ، كل شيء فيها يجري في دقة باردة ويدور على منوال التجريد ، فيستقصي الفكرة من الفكرة ويتبعها في مدّها وجزرها ويسير وراءها في دوراتها الضيقة ومنعطفاتها المتعرجة .

وهي ايضاً فلسفة واقعية تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها

وتنشب فيه اظفارها ، وتنفذ في اغواره ومساربه بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات التي يأخذ بعضها برقاب بعض .

وهي اخيراً طلب دائم للمعقول الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرحاً شامخاً لا يفارق الارض ، قواعده اوليات العقل وبديهياته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وملاطه البرهان والاستدلال ، وعليته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير معناه عند افلاطون . فهو عند افلاطون المبدأ والنهاية . انه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها والتي يستمد منها كل وجود مبرر وجوده ، وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من اشباحه . وأما عند ارسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل . انه ظل للعالم المحسوس وشبح من اشباحه . انه الاريج الذي لم يكن ليفوح لولا الزهرة على الارض . فما ان تذبل الزهرة وتجف حتى يتبدد الاريج وتذروه الرياح . وبهذه المثابة فإن الاريج معلول للزهرة وأثر من آثارها عند ارسطو ، لكنه هو علة لها ومبرر وجودها عند افلاطون . وبعبارة اخرى ، ان المعقول شرط للمحسوس عند افلاطون ، ولكنه مشروط به عند ارسطو . فشتان بين مشرّق ومغرّب .

ورغم ذلك فان ارسطو لم يتخلص من سيطرة افلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس . فقد ظلّ المنطقيّ عنده أولى من العيني ، وفهمُ الاشياء بطريق التفكير أجدى منه بطريق الحس . وهذا هو السبب فيما نرى في فلسفته هو — رغم الفارق الكبير بينها وبين فلسفة افلاطون — من جمود وبُعد عن الواقع كانا الضريبة التي كان لا بد له ولأستاذه من قبله ولسقراط من قبلهما ايضاً ان يدفعوها ثمناً لعشق العقل والإيمان بالعقل وعبادة العقل ، مما أورث القرون الوسطى

اللاتينية عقماً في التفكير وتعلقاً بالاشكال والصيغ الفارغة واهتماماً بالجدل والمناقشات الجوفاء .

وعلى كل حال ان العلم إنما يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو انه لم يورثه إلا المنهج فناهيك به فضلاً . فهو إرث لو تعلمون عظيم ! فمنهج ارسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثرّ خصب خالد ، قادر على الخلق والإنتاج والعطاء اذا أحسن استغلاله [1] ، وإلا أورث جدلاً عقيماً . ان الحقائق التي انتهى اليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي التزمه في الوصول اليها يظل خالداً لا تبلى جدّته ولا تضعف حلاوته . فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلّاق .

والخلاصة ان ارسطو جاء ليحدّ من غلواء النزعة المثالية عند افلاطون ويضع اصول المنهج المادي الذي لا نزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة . وبذلك كان ارسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الانساني عامة والفلسفة اليونانية خاصة . لقد كانت فلسفة ارسطو غنيّ من حاجة كبيرة ايام كان الفكر يجمع شتات نفسه ويبحث عن أداة تساعده على الانطلاق والتطور . ولكن هـذه الأداة اصبحت بعد ارسطو — وعلى درجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان — عقبة كأداء تعوق كل تطور وانطلاق . لقد نسي الناس روح فلسفة ارسطو ونزعته المادية ومنهجه العلمي الدقيق وتعلقوا بقوالب جامدة وصيَغ فارغة جثمت على الصدور واستنزفت قوى الفكر وطاقاته في جدل عقيم لا يغني من الحق شيئاً .

---

١ — لقد احسن العرب والمسلمون — كما سنرى — استغلال هذا المنهج وذهبوا في ذلك الى غاية المدى ، فعظمت الحركة العقلية بينهم واتسع نطاقها ، حتى انه لم يأتِ بعد هـذه الحركة العلمية من مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في اوروبا . وبهذا المعنى فان كلمة (قرون وسطى) لا تنطبق على العرب ابداً بمقدار انطباقها على اللاتين .

ولولا الثورة على هذه القوالب والانتفاض على تلك الصيغ للبثنا ندور في فلكها الى يوم يُبعثون !

٤ – تصنيف العلوم عند ارسطو

يُعزى الى ارسطو تقسيم العلوم الى نظرية وعملية . ولكن كثيراً من الشرّاح معتمدين على اشارات وردت في « الطوبيقا » ، وفي « الاخلاق الى نيقوماخوس » انما يقسمونها الى ثلاثة اقسام رئيسية هي : العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الفنية او الشعرية . اما نحن فسنختار هنا التقسيم الاخير لأنه أوعب وأكثر دلالة على مفهوم العلم عنده .

اولاً : العلوم النظرية ، وهي العلوم التي انما تكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة . وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :

ا – من حيث هو وجود بإطلاق ، وهو ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي الى المادة ، وذلك كالمحرك الاول . وهذا هو علم ما بعد الطبيعة او العلم الاعلى او العلم الإلهي او الفلسفة الاولى .

ب – ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي – دون المنطقي – الى المادة ، كالمربع والمثلث النظريين مثلاً . وهذا هو العلم الرياضي ، ويقال له ايضاً العلم الاوسط . وقد اشتهر من فروعه منذ القدم ولا سيما منذ العصر الاسكندراني : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

جـ – ومن حيث هو متحرك ومحسوس ، وهو ما احتاج موضوعه في حدوده ووجوده الى المادة ، أو ما افتقر موضوعه في كلا وجوديه : المنطقي والخارجي الى المادة ، كالجسم مثلاً . وهذا هو العلم الطبيعي او العلم الادنى او العلم الاسفل . وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق به علم الطب ايضاً .

امـا علم الكيمياء فلم تكن لليونان عناية به بحسب الموروث عن الفلسفة الارسطوطاليسية ، وكانت له نشأة اخرى مختلفة .

ثانياً : العلوم العملية ، وغايتها تدبير افعال الانسان بما هو انسان . وهي تشمل اولاً ما يكون موضوعه افعال الانسان الفرد ثم ما يكون موضوعه افعـال الانسان في المنزل وأخيراً مـا يكون موضوعه افعال الانسان في الجماعة . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية ثلاثة اقسام :

ا — الاخلاق وموضوعها افعال الانسان كفرد .

ب — تدبير المنزل وموضوعه افعال الانسان في الاسرة .

جـ — السياسة وموضوعها افعال الانسان في داخل الجماعة .

ثالثاً — العلوم الشعرية ، وغايتها تدبير اقوال الانسان وهي تتناول هذه الاقوال من حيث ايقاعها في النفس او من حيث قوة تأثيرهـا في الخيال او من حيث اقناع العقل بهـا . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم الشعرية ثلاثة اقسام :

ا — الشعر ، وموضوعه اقوال الانسان المنظومة .

ب — الخطابة ، وموضوعها اقوال الانسان التي تثير الخيال .

جـ — الجدل ، وموضوعه اقوال الانسان مرتبة بحيث تحقق اقتناعه . والجدل هو بداية المنطق عند ارسطو .

وأشرف هذه العلوم جميعاً انما هي العلوم النظرية لأنهـا كمال العقل ، والعقل أسمى قـوى الانسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم مـا بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده عن التغيُّر . وهذا هو سبب تسميته بالعلم الاعلى . والفلسفة عند ارسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعاً وتدخلها في إطارها .

ونحن في كلامنا على فلسفة ارسطو لن نعرض لجميع هذه العلوم ، بل سنجتزىء ببعضها فقط . وفي عرضنا لهذا البعض لن نسير وفق الترتيب السابق لأنه يسير من المعقد الى البسيط ، بينما الأسلم ان نتبع طريقاً اكثر تدرجاً مع طبيعة الفكر ، فنسير من البسيط الى المعقد فالأكثر تعقيداً . وهذا ما سنفعله الآن . وسنضطر الى البدء بموضوع جديد لم يرد في التصنيف لأنه مدخل الى سائر الموضوعات الأخرى ولتشابكه معها جميعاً ألا وهـو نظرية المعرفـة . ولذلك سنسير وفق الترتيب التـالي : (١) نظرية المعرفـة (٢) المنطق (٣) الطبيعة (٤) النفس (٥) مـا بعد الطبيعة (٦) الأخلاق (٧) السياسة .

٥ – نظرية المعرفة

يفرق ارسطو في نظرية المعرفة – كأستاذه افلاطون قبل – بين الظن واليقين . فالمعرفة التي يجيء بها الحس انما هي « ظن » فحسب ، وأمـا المعرفة الحقيقية فهي تلك المعرفة التي تصل الى مرتبة اليقين .

ولكن كيف يتحقق اليقين المنشود عند ارسطو ؟ انه يتحقق اذا كانت المعرفة التي نصل اليهـا تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها تكون هي ايضاً قد وصلت الى مرتبة اليقين . وهي لا تصل الى هـذه المرتبة إلا اذا كانت بدورها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها . وهكذا دواليك حتى نصل في نهاية السلسلة من بنـاء المعرفة الى مـا يطلق عليه اسم « المبادىء الاولى » وهي مبادىء واضحة بيّنة بذاتها تُعرف بالحدس او الإدراك المباشر . وما لم تكن الحقيقة الاولى حدسية ، ومـا لم يكن ينتج عنها يلزم لزوماً ضرورياً ، فلا يقين .

هذا وإن مبدأ المعرفة وأصلها عند ارسطو انما هو الإحساس المباشر

بشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزئي ، اي ان المعرفة عنده تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة . فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة .

ويجدر بالذكر ان ارسطو لا يقول بأفكار سابقة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة اليوم ، بل انه لينكر حتى الافكار الفطرية التي سيقول بها ديكارت فيما بعد . وبذلك كان ارسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم « المذهب الحسي » ، ومع ذلك فهو مضطر الى القول بنوع من المبادىء الضرورية ، او المبادىء الاولى ، وإلا لتسلسلت المعرفة الى غير نهاية . فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة ، ففيه استعداد ما للمعرفة يرتبط بطبيعة الذهن ذاتها ، ويظهر هذا الإستعداد فيه في صورة البديهيات الاولى .

واذا كان للحس عند ارسطو كل هذه الأهمية ، فما وظيفة العقل اذن ؟ ان ارسطو رغم انه زعيم المذهب الحسي فقد كان عقلياً جداً اكثر مما يتبادر الى الأذهان . كما ان افلاطون رغم مثاليته المتطرفة لم ينكر دور الحس . فالحس عند كليهما لا غنى عنه ، لأنه يعطينا المادة الخام للمعرفة ، لكنه انما يعطينا إياها معلومات مفككة لا صلة بينها ، فلا بد من تدخّل العقل لتنظيم هذه المعلومات وربطها بعضها ببعض ، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها ، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها إلا بدراسة المنطق .

٦ — المنطق

مرّ معنا ان ارسطو كان في مؤلفاته الاولى يستخدم طريقة الحوار ، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون بل وكما كان متبعاً منذ عهد الايليين . هذه هي طريقة الحوار او الجدل المبني على اساس مُسلّم من الخصم . لكن سرعان ما تبين ارسطو ان هذه الطريقة لا تؤدي الى اليقين ، وذلك لأنها لا تؤسّس على مقدمات واضحة بينة بذاتها ، وإنما هي تؤسس على آراء

الناس المشهورة وأقوالهم الذائعة ومأثوراتهم المتوارثـــة التي لا تصل الى مرتبة اليقين . لكن هذه الطريقة – على مـا بها من نقص – يمكن تقويمها وايجـاد القواعد العلمية التي تجعل منها أداة صالحة للوصول الى اليقين . هذه هي بداية المنطق عند ارسطو .

كثيراً ما يقال ان ارسطو هو اول من اهتدى الى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والاستنباط ، وإنه بالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب اجزاءه .

وهذا القول لا يمكن قبوله على اطلاقه ، لأن الاكتشافات الحديثة قد اثبتت ان شعوب الشرق ، ولا سيما الصينيين والهنود ، قـد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله وسبقوا اليه ارسطو بزمن بعيد . فإذا اضفنا الى هذا ان سقراط هو اول من اكتشف – من بين اليونان – الحد الكلي وبحث في تكوين التصورات ، وان افلاطون قـد عني الى جانب ذلك بالبحث في الاستقراء والقسمة المنطقية ، تبين لنـا من كل ذلك ان ارسطو إنمـا هو منظم المنطق ومكمله ، ولا يصح عـده واضعاً له ومؤسساً إلا بشيء من التجوُّز والتحرُّز .

وسواء كان ارسطو واضع المنطق او جامعه فقد كان مهتماً به وبنظرية المعرفة للرد على السوفسطائيين ولتنظيم الفكر الانساني . فالمعلومات الحسية والمعلومات العقلية الاولية والثانوية التي تُكتسب بمراعاة الاصول المنطقية هي حقائق قاطعة . ولهذا اجاز في البرهان – الدليل القاطع في مصطلح المناطقة – استعمال المحسوسات والمعقولات معاً .



هذا ويقدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وترشده الى الصواب . ومن هنا فقواعد المنطق عند ارسطو مقدمة للعلوم او آلة لها

ولذلك كان يسمى « اورغانون » (Organon) أي الآلة . ولم يطلق ارسطو اسم المنطق على هـــذه الابحاث وإنما هو استخدم كلمة « التحليلات » (Analytiques) أي تحليل الفكر الى استدلالات ، والاستدلال الى اقيسة والقياس الى عبارات وحدود . أما كلمة « منطق » فقد وردت في عصر شيشرون بمعنى « الجدل » الى ان استعملها الإسكندر الافروديسي بمعنى المنطق .

وقد انطلق ارسطو في معالجته لهذا العلم كما قلنا من الجدل الذي كان شائعاً بـين اليونان القدماء ولا سيما بـين السوفسطائيين والذي جعل منه سقراط وأفلاطون اساساً للبحث الفلسفي . فمن خـلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالتها وضع كتابـه المعروف باسم « الطوبيقا » (Topiques) او « المواضع الجدلية » وفيـه يلاحظ بمنتهى سداد الرأي ان هذا الجدل لا يؤدي الى نتيجة مُرضية ولا يفضي الى اليقين . وما ذلك إلا لأنه يستخدم قضايا ظنية شائعة كما تقدم معنا ، لا حقائق يقينية ثابتة : وفيما هو يبحث هذا الموضوع – وفي ذهنه على ما يبدو بعض عناصره الاولى التي اورثه اياها سقراط وأفلاطون وتراث عقلي قـديم انتقل اليه من الهنود والصينيين – انقدحت له اصول البرهان اليقيني ووضع يده على قواعده وشروطه .



قلنا ان المنطق هو علم القواعد التي تجنب الانسان الخطأ في التفكير وترشده الى الصواب . فموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد .

وأفعال العقل ثلاثة :

أ – التصور الساذج ، وهو أبسطها ، ويدخل في مبحث المقولات .

ب – التصور المركب او الحكم ، وهو مبحث القضايا .

جـ – التصور اللازم ، وهو مبحث الاستدلال .

أ – فأما المقولات فهي أعم أنحاء الوجود او هي الأجناس القصوى للوجود ؛ وقد جعلها ارسطو عشراً وهي :

الجوهر (مثل انسان) والكم (مثل خمسة كتب) والكيف (مثل أبيض) والإضافة (مثل نصف) والمكان (مثل البيت) والزمان (مثل أمس) والوضع (مثل جالس) والملك (ذي مال) والفعل (مثل قطع) والانفعال (مثل انقطع) .

هذه هي المقولات بحسب ترتيب ارسطو لها . فهي كما نرى كل ما يمكن ان يقال عن الموجود او الجوهر ؛ فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الاخرى ، والمقولات امور مضافة اليه او مسندة او مقولة ، اي انها محمولات ، وبتعبير أدق المقولة هي معنى كلي يمكن ان يدخل محمولاً في قضية .

ب – وأما القضية فهي العبارة او الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق او كاذب . وعناصرها الموضوع والمحمول ولفظة دالة على نسبة بينهما تسمى الرابطة . وقد تُطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا « سقراط فان » ، وقد تُعلن فتسمى القضية ثلاثية كقولنا « سقراط هو فان » .

وقد اتخذت القضية عنده صورة واحدة هي القضية التي تنسب صفةً ما او فعلاً ما الى موصوف او فاعل معين ، وتلك هي القضية الحملية . اما أنواع القضايا الاخرى المعروفة في المنطق كالقضية الشرطية والقضية الانفصالية ، فلا يكاد ارسطو يذكر عنها شيئاً ، وكل ما أورده في ذلك إنما هي اشارات غامضة لا غناء فيها . وإذن فالموضوع الاصلي في بحثه هو القضايا الحملية . وقد بحث فيها من جهة الكم [١] ومن جهة الكيف [٢] فانتهى الى وجود اربعة أنواع من القضايا :

---

١ – اي من حيث عدد الافراد الذين تنطبق عليهم .

٢ – اي من حيث السلب والإيجاب .

الكلية [1] الموجبة مثل كل س هو ص .
الكلية السالبة مثل لا س ص .
الجزئية [2] الموجبة مثل بعض س ص .
الجزئية السالبة مثل بعض س ليست ص .

وقد رمز الاوروبيون لهذه القضايا بالحروف (a, e, i, o) وهي عناصر الاستدلال .

ج — وأما الإستدلال فهو الإنتقال من الأشياء المعلومة المسلّم بصحتها الى أشياء اخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة . والإستدلال هو الجزء الرئيسي من منطق ارسطو ، سواء ما تعلق منه بالقياس او البرهان .

فأما القياس فهو قول مؤلف من قضيتين [3] اذا سلمنا بهما لزم عنهما لذاتها قول ثالث بالضرورة يسمى نتيجة . مثل :

كل انسان فانٍ (مقدمة كبرى) .
سقراط انسان (مقدمة صغرى) .
سقراط فانٍ (نتيجة) .

وينبغي ان نلاحظ هنا ان القياس الارسطاليسي لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، وذلك لأن النتيجة التي يصل اليها متضمّنة في المقدمة الكبرى . فقولنا مثلاً « سقراط فانٍ » هو نتيجة مندرجة في قياسٍ مقدمته الكبرى كل انسان فانٍ . فالقياس الارسطاليسي اذن لا يأتي بجديد . وهذا أهم نقد

---

١ — الكلي هو ما يدل على كثرة كقولنا : مدينة . والكليات خمس : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرَض العام .

٢ — الجزئي هو ما يطلق على شيء واحد معين كقولنا : طرابلس .

٣ — تسميان مقدمتين احداهما كبرى والثانية صغرى .

وجه لمنطق ارسطو . فهو منطق صوري انما يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه دون مراعاة لتطبيقاته في الخارج .

هذا هو القياس ، وأما البرهان فهو استدلال مبني على مبادىء ضرورية وأوليات عقلية ، او هو قياسٌ مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلّة لزومها . ومعنى قولنا « صادقة أولية يقينية » ، انها تنكشف للذهن انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق بل تُعرف بالحدس العقلي المباشر . والفرق بين القياس والبرهان ان القياس مجرّد آلة لإقامة البرهان وليس برهاناً بالفعل .

والأوليات اليقينية او المبادىء الضرورية البينة بذاتها هي كقولنا ان الشيئين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيما بينهما . ومنهـــا ايضاً العلوم المتعارفة وهي قوانين الفكر العامة التي تدخل في اي تفكير سليم كمبدأ الذاتية او الهوية (أ هي أ) ومبدأ عدم التناقض (أ ليست لا أ) ومبدأ الثالث المرفوع (س اما ان تكون أ او لا أ) فهي لا تُستنبط من نتائج اخرى غير ذاتها ولكنها أوليات في العقل ضرورية لا بد منها لكي يكون التفكير متسقاً مع ذاته . ومن هـــذه المقدمات اليقينية ايضاً التعريفات الاولية للرياضة ولغيرها من العلوم . فقـــد افترض ارسطو ان لكل علم من العلوم مبادئه وأولياته الخاصة به ، ولا يمكن قيام العلم إلا بها ، كالمصادرات والتعريفات والاصول الموضوعة في هندسة اقليدس مثلاً .

من هذه الأوليات اليقينية على اختلاف انواعها يمكن للمرء ان يسير بطريق البرهان او القياس البرهاني فيصل الى نتائج برهانية يقينية لا ريب فيها ، ما دام ملتزماً بقواعد الإستدلال الصحيح .

هـــذا النوع من الإستدلال البرهاني يفيد العلم اليقيني لأنـــه صادر عن مبادىء كلية يقينية . ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات دائماً .

ففي اكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات ظنية وآراء محتملة ، ويطلق ارسطو على هـذا النوع من الإستدلال اسم الجدل او الديالكتيك .

وهناك اخيراً نوع من الإستدلال المبني على مقدمات كاذبة او اغاليط تحدث من سوء استعمال اللغة او التلاعب بالألفاظ او التمويه في الأقيسة . وهذا هو الاستدلال السوفسطائي ، ويقال له ايضاً السفسطة او المغالطة .

٧ – الطبيعة

يختلف ارسطو عن افلاطون في انه – كما قلنا مراراً – فيلسوف واقعي ، اي ان الوجود المادي مقدم عنده على الوجود العقلي وأن الوجود العقلي مشتق من الوجود المادي . بينما يذهب افلاطون الى ان الوجود العقلي او عـالم المـُثل مقدم على الوجود المادي والى ان الوجود المادي مشتق من عالم المـُثل . فهما اذن يقفان في الفلسفة على طرفي نقيض .

هـذا ولا يمكننا ان نتناول هنا جميع اجزاء الفلسفة الطبيعية عند ارسطو فحسبنا منها المباحث الخمس الرئيسية التالية :

(أ) مبحث الحركة (ب) مبحث العلة (جـ) مبحث المكان (د) مبحث الزمان (هـ) مبحث الكون .

(أ) الحركة .– فالوجود الحقيقي عند ارسطو إنما هو الوجود الطبيعي ، اي الوجود المـادي المتحرك حركة محسوسة . فالحركة هي أهم شرائط هذا الوجود . اما المذاهب التي تلغي الحركة – كالمذهب الايلي مثلاً فكلها في رأي ارسطو مذاهب ضد الطبيعة . اذ لا وجود للطبيعيات ولا لأي علم آخر إلا بافتراض الحركة ، وإلا كان العلم ممتنعاً . فالذين يقولون بالثبات الدائم إنمـا هم في الحقيقة يجعلون العلم ممتنعاً ، لذلك فهم يهرفون بما لا يعرفون .

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم، فضلاً عن انهـا أمر واضح في التجربة الحسية لا سبيل الى نكرانه او المكابرة فيه ، بل لا جدوى في البرهنة عليها لأن توضيح الواضح من المشكلات . فلا شيء أوضح من الحركة . واذا أردنا البرهنة عليها كان لا بد لنا من اللجوء الى مـا هو أقل وضوحاً منها ، اي لا بد من البرهنة على ما هو واضح بما هو غامض !

هذا وتقع الحركة عند ارسطو في اربع مقولات : مقولة الجوهر والكم والكيف والمكان .

فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغير او حركة[1] الكون والفساد . ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة والنقصان . وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة . اما من حيث المكان فهي حركة النُقلة . والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستحالة ان حركة الكون والفساد تتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، ففيها يحلّ موجود محل آخر ، اي ان الحركة فيها إنما تتمّ بين نقيضين . وأمـا حركة الاستحالة فلا تتعلق بالصفات الذاتيـــة بل بالصفات العرضية : ففيها يحلّ عرَض محل عرَض آخر . فليست الحركة هنا بين نقيضين ، بل بين أعراض لا يصل الاختلاف بينها الى حدّ التناقض .

هذا وتفترض الحركة عدة أشياء . فهي تفترض اولاً موضوعاً وطرفين وعـلة . إذ لا بد للحركة من موضوع تقوم فيه وإلا امتنعت الحركة . وأما الحركة التي يذكرها افلاطون في « السوفسطائي » بين أجناس الوجود الكبرى فلا معنى لها ، لأنه لا موضوع لها تحلّ فيه .

وأما الطرفان فهما الاتجاه (من) والاتجاه (الى) . فالحركة تتجه من

---

١ – ليس لأرسطو رأي واحد في العلاقة بين التغير والحركة فهو في بعض الاحيان كان يفرق بينهما ، ولكنه كان في اكثر الاحيان يميل الى الخلط بينهما .

حال القابلية او التهيؤ الى حال التحقق او الوقوع ، وباصطلاح ارسطو ، من حال القوة الى حال الفعل . ومن هنا فالحركة عنـد ارسطو إنما هي استكمال لما هو بالقوة او تحقيق له . وهـــذا هو تعريفها العام عنده . إذ يقول :

« ان الاستكمال (او التحقيق) لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة هو الحركة :

« فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير .

« واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان .

« واستكمال القابل للانتقال هو النـقلة »[1] .

(ب) العلة .ـ وكذلك لا بدّ للحركة من علة تكون سبباً لها ، وإلا كانت علة ذاتها . فالشيء لا يكون علة ذاته ، وإلا كان عـلة ومعلولاً في آن واحد ، وهو خُلف .

والعلل اربـع : علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية .

فالعلة المادية هي المادة او الهيولى او ما منه الشيء ، كحجر الرّخام هو العلة المادية للتمثال .

والعلة الصورية او الصورة هي ماهية الشيء وشكله ومجموع الخصائص التي يتم بها كماله ، كشكل التمثال وما هو عليه .

والعلة الفاعلة او الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو ، كالفنان الذي صنع التمثال .

والعلة الغائية او الغاية هي ما من اجـله الشيء ، وهي هنا الغاية التي قصد اليها الفنان حين صنع التمثال[2] .

---

١ – Physique, III, 201 a 10 .

٢ – Phys. II, 194 b 21 .

وقد رأى ارسطو ان هذه العلل الاربع يمكن اختصارها ورد بعضها الى بعض . فوجد ان العلل الثلاث التي تُذكر الى جانب العلة المادية (الصورية والغائية والفاعلة) يمكن ردها الى علة واحدة هي العلة الصورية . فما العلة الغائية في الواقع سوى الصورة . فالعلة الصورية تسمى علة غائية من حيث انها الصورة النهائية التي يتطلع اليها الفاعل عندما يشرع في عمله كما ان صورة الشيء مبنية دائماً على الغاية منه ، متضمّنة في ماهيته . فأصل التفرقة بينهما إنما هي وجهة النظر فحسب . وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها الى العلة الصورية ، وذلك لأن الفاعل إنما يحقق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه . فالصحة التي في ذهن الطبيب هي وسيلته الى شفاء المريض . فصورة الصحة التي هي غاية الطبيب فاعلة هنا ، فهي إذن المحركة له . وبذلك تكون العلة الفاعلة جزءاً من العلة الصورية ، متضمّنة في ماهيتها او قل هي نفس العلة الصورية ، وإنما ينحصر الفرق بينهما في وجهة النظر وحدها . وهكذا فالعلة الفاعلة والعلة الغائية هما والعلة الصورية شيء واحد إذ يرتد بعضها الى بعض حتى تنحل في الشيء الى علته الصورية . وأما العلة المادية او المادة فلا تنحل الى غيرها . ولذلك ترتد العلل في الموجودات الطبيعية الى علتين اثنتين فقط هما العلة المادية والعلة الصورية ، وبتعبير اوجز : المادة والصورة .

(ج) المكان — . وإذا كانت الحركة تستلزم ما يتحرك أي المادة ، وقد تحدثنا عنها ، فإنها تستلزم ايضاً ما فيه يتحرك ، أي المكان . وقد عرض له ارسطو في الفصل الرابع من كتاب « الطبيعة » .

ووجود المكان امر بديهي تدلّ عليه حركة النُقلة والإستحالة وتعاقب الأجسام على محل واحد ووجود الجهة : فوق ، تحت الخ .

والمكان مفارق للجسم خارج عنه ، فهو يحتوي الجسم دون ان يختلط به او يكون جزءاً منه . فهو بالوعاء اشبه . وتعريفه ان يقال : « انه

الحدّ اللامتحرك المباشر للحاوي » او كما يقول الفلاسفة المسلمون متابعين ارسطو : « انـه السطح الحاوي من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي » .

وتتداخل الأمكنة بعضها في بعض ، كل منها يحوي الآخر ، حتى نصل الى المكان العـام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان . فالإنسان على الأرض ، والأرض في الهواء ، والهواء في السماء ، والسماء تحوي الكون بأسره دون ان يحويها شيء . وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بـد ان يقف عند حد اقصى هو مكان الأمكنة جميعاً . وفي ذلك رد على زينون وشيعته ممن ينفون وجود المكان لاستحاله ان تتسلسل الأمكنة الى غير نهاية . فوجود الحاوي لا يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ويكون هو بدوره محوياً بالنسبة الى حاوٍ آخر اكبر منـه . وبهذا المعنى فان السماء الأولى مكان اقصى يحوي كل شيء وليس يحويه شيء .

وبعبارة اخرى اكثر ايجـازاً ، يفرّق ارسطو بين نوعين من المكان : مكان خاص ومكان عام . وما ينطبق على احدهما لا ينطبق على الآخر . فالمكان الخاص او المحل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ، كالغرفة يحويها البيت والبيت يحويه الشارع . اما المكان العام او المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيـه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاويَ ، كالسماء تحوي كل شيء ولا يحويها شيء . فهي حاوية لا محوية .

فاذا لم يكن خارج السماء مكان اوسع منها يحويها لم يكن هناك خلاء يكون امتداداً لها ويكون مع ذلك خلواً من كل جسم حتى من الهواء . فلا مكان بدون جسم متمكن ، اما المكان الخالي من الجسم فهو من اغاليط الوهم . فلا مكان للكون لأن كل مكان حقيقي فمن الكون هو . ولا موجود غير الكون . فيلزم عن هذا ان الموجود هو الملاء ، وان الملاء محدود ، فالكون اذن متناه .

(د) الزمان . — وكما تستلزم الحركة المادة والمكان كذلك هي تستلزم الزمان حتى لتكاد تختلط به على حد قول البعض وتصبح وإياه شيئاً واحداً . فأرسطو — كأفلاطون — قد ربط الزمان بالحركة ، إلا أن الفارق بينهما ان افلاطون يعدّ الزمان هو الحركة في ذاتها ، اما ارسطو فيعدّ الزمان مقدار الحركة . فطبيعة الزمان عجيبة غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو اقرب الى اللاوجود . فالمعلوم ان الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل ، وهو لا يخرج عن ان يكون احد هذه العناصر الثلاث ، فاذا كان الزمان موجوداً حقاً فأين عسى ان تكون عناصره ؟ ان الماضي قد فات ، والحاضر يتقضّى ولا يكاد يستقر في مقامه . والمستقبل لم يوجد بعد . فهل نفهم من هذا ان الزمان غير موجود ؟ كلا . فهو امر يقضي به الحس الظاهر الذي لا مجال الى الشك فيه ، كما يتطلبه قانون الحركة . حتى ان هناك من يذهب — كما رأينا — الى التوحيد بينه وبين الحركة ، وما هو من الحركة في شيء . فالحركة انواع كثيرة ، فمنها حركة النقلة وحركة الاستحالة .. كما مرّ معنا ، إلا انه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميعاً . ثم ان الحركات منها السريع ومنها البطيء ، وأما الزمان فيجري على منوال واحد ووتيرة واحدة . فهو زمان راتب مطرد يظل هو هو ، فكيف يكون الزمان حركة ؟ نعم انـه مرتبط بالحركة لازم عنهـا ، ولكنه ليس هو الحركة . انه يعبر عن تتـالي الحركة وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها ، غير انه على كل حال ليس هو إياها . ومن هنـا فقد عرف ارسطو الزمان بأنـه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » . فالزمان اذن ليس عين الحركة ، وإنما هو الجانب المعدود من الحركة ، ما يقبل العد منها .

ويتخذ ارسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها . فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى « بالآن » إذ هو يرتدّ الى « الآن » . فالآن هو ’لبّ‘ الزمان . انه أشبه بحدٍّ يحدّ الزمان ، لأنه نهاية زمن مضى

وانقضى وبداية زمن آتٍ . فقبله زمان وبعده زمان . وكذلك لكل زمان قبل او بعد . ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده — إذ من المستحيل عنـد ارسطو وجود آن ذي صفة خاصة يصحّ ان يكون بداية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت نهاية لزمن آخر او يكون على العكس نهاية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت بداية لزمن آخر — لما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية . وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية ، لأننا لا يمكن ان نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان . وبذلك ينفي ارسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمها وأبديتها ، وبالتالي بقدم العالم وأبديته .

(هـ) الكون .— والكون كروي لأن الكرة افضل الأشكال ، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه ان يتحرك حركة واحدة متصلة أزلية ابدية تدور في خط منحنٍ مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج الى خلاء خارجه . فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية ، إذ لا اول لها ولا وسط ولا آخر ، ولا بدء ولا انتهاء . فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود الى ذاتها ، بينما الحركات الأخرى — كالمستقيمة مثلاً — تذهب من ذاتها لتعود الى غيرها .

والكون في رأي ارسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض (sphères concentriques) يحرّك الأعلى منها الأدنى ولا يفصل بينها اي فراغ . والفلك اشبه بكرة شفافة لها قطبان يتصلان احدهما بقطب الفلك الذي فوقه والآخر بقطب الفلك الذي تحته ، بحيث ان كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرّك ما تحته ، الى ان ينتهي الامر الى آخر الأفلاك وأقربها الى الارض وهو فلك القمر .

وهكذا عندما يحرِّك المحرِّك الاول الفلك الخارجي يحرِّك بالتالي جميع الأفلاك التي تحته .

والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور حوله باقي الأفلاك . وهي كرة ثابتة تقع في اسفل العالم ، لأنها من تراب ، والتراب ثقيل فمكانه الطبيعي هو الأسفل . والدليل على كرويتها ظلها المستدير على سطح القمر عند الخسوف ، كما ان الدليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا حول نفسها ولا حول غيرها ان الحجر تقذف بـه الى اعلى فيعود الى نفس المكان الذي قذف منه ، فلو كانت تدور حول نفسها لتأثر الحجر بحركتها ولسقط في مكان آخر ، كما انها لو كانت تدور حول غيرها لانتقلت من مكان الى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من ليلة الى اخرى .

ويـلي الارضَ فلكُ القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشتري فزحل . يضاف اليها فلك الثوابت . أمـــا آخر الأفلاك او اقصاها فهي السماء الاولى ويسميها العرب بالفلك المحيط . وهو غـلاف العالم ويتحرك عن المحرِّك الاول ويحرك ما بعده . وأخيراً المحرِّك الاول او المحرِّك الذي لا يتحرك او الله : ويقع على تخوم العالم . لكن ارسطو يستدرك في كتاب (السماء) فيقول انه لمـــا لم يكن خارج العالم خلاء او زمان او حركة امتنع ان يوجد هذا المحرِّك في مكان ما او زمان ، او كما يقول الاسلاميون انه موجود لا في زمان ولا في مكان ، ومع ذلك لا يخلو منه زمان او مكان .

ويقسم ارسطو العالم الى قسمين ، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر . فهناك عالم ما فوق فلك القمر ثم هناك عالم مـــا تحت فلك القمر ، وكلا العالمين متمايز عن الآخر غاية التمايز .

فأما عالم ما فوق فلك القمر — ويسمى العالم الأعلى — فيتألف من الاجرام السماوية على اختلاف انواعها ، وتختلف مادتها عـن مادة الاجسام الفاسدة

المتغيرة في عالمنا الارضي . وهــذه المادة كما يذكر في « كتاب السماء » هي الاثـــير او العنصر الخامس ، وهو عنصر سام شريف ، يمتاز من العناصر الأربعة بأنه غير متغير وغير قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان ، ولا يقبل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة ، اعني الحركة الدائرية ، بينما العناصر الأربعة او مركباتها فاسدة متغيرة متحركة حركة مستقيمة من اعلى الى اسفل او من اسفل الى اعلى بحسب ناموس الخفة والثقل .

ويصف ارسطو الأجرام السماوية بأنها حية ، بل بأنها اكثر حياة من الانسان نفسه . ولهـا محركات أزلية أبدية تحركها عددها (٤٧) او (٥٥) يسميها ارسطو عقول الكواكب . وهي مفارقة أزلية أبدية تحرك هــذه الإفلاك جيماً وتستمد حركتها من المحرّك الاول الذي لا يتحرك وهو الله . وتتم حركة السماء الاولى او الفلك المحيط بنوع من العشق المتجه الى الله ، أي بحركة غائية بحتة . أما حركات الأفلاك الاخرى ، وهي حركات اكثر تعقيداً فتتم بفعل محركات اخرى هي عقول الكواكب . ولذلك فكل شيء فيها انما يجري بنظام تام وإحكام عجيب .

وقـــد رجع ارسطو في تفسيره لهذه الحركات الى نظرية يودوكس (Eudoxe) الذي جعل عــدد الأفلاك (٢٦) وتلميذه كليبوس (Callippe) الذي رفع عددها الى (٣٣) فنقدهما ارسطو وجعل عدد الأفلاك (٤٧) او (٥٥) كما ذكرنا وجعل لها عقولاً هي مناط سيرها وحركتها .

وأما العالم الأسفل ، عالم ما تحت فلك القمر ، فهو عالمنا الارضي ، عالم العناصر الأربعة ودار الكون والفساد ، أي عالم التكوّن والتفكك ، لأنه يتألف من اربعة عناصر وكيفيات متضادة ، ينتج عنها أفعــال متضادة . فهو عـــالم ناقص خسيس قوامه المادة ، إذ المادة تنطوي على إمكانيات كثيرة ، وهذه الإمكانيات تؤثر فيها دوافع لا حصر لها تجعلها تتجه احياناً

الى عكس الطريق السليم . ومن هنا ما نرى فيه من شواذ ومسوخ وأمراض ونقائص ، خلافاً لعالم ما فوق فلك القمر ، فإنه عالم خال من المادة القابلة للممكنات ، ولذلك لا تجد فيه إلا النظام والتام والخير والحق والجمال .

وأول الموجودات في عالم الكون والفساد العناصر الاربعة (الماء والهواء والنار والتراب) وهي تنجم عن الهيولى (المادة) عند اتحادها بكيفيتين من الكيفيات الاربع (الرطب والبارد والحار والجاف) . فهذه الكيفيات منها الفاعل ومنها المنفعل كما يذكر ارسطو في كتابه (الكون والفساد) [١] ؛ فالحار والبارد كيفيتان فاعلتان ، اما الرطب والجاف فكيفيتان منفعلتان . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الاربعة الاولية مشتملاً على جانب فاعل وجانب منفعل . ولما كانت الهيولى هي العامل المشترك بين هذه العناصر جميعاً صحّ ان تتعاقب عليها الاضداد بتأثير الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفعلة وأمكن للعناصر ان تتحول بعضها الى بعض ، لا بمحض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يتغير .

وهذه العناصر طبقات غير مستقرة لما ينتابها من تغير واستحالة . فلكل واحد منها فلكه الخاص . لكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية الى هذا المكان إن لم يعقه عائق : النار تتجه الى أعلى ، والتراب الى أسفل ، ومنه تتكوّن كتلة الارض ، وبينهما الماء والهواء . وهذه تتلامس وتتراكب طبقات بعضها فوق بعض ، فأعلاها يلامس أسفل فلك القمر وهو أدنى الأفلاك العلوية ، وأدناها يلامس مركز العالم . غير ان هذه العناصر قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر ، وذلك حين تتجه بتأثير محرك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي ، كأن يتجه التراب الى أعلى . وتتمّ الحركة الطبيعية في الغالب اذا لم يعقها عائق ،

---

١ — De la Génér. et de la Corrup. II 2 - 8 .

لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة .

ومن هذه العناصر البسيطة — اي التي لا يمكن ان تتحول الى شيء آخر ابسط منها ولكن قد يتحول بعضها الى بعض — تتألف جميع الأجسام المركبة ، سواء كانت اجساماً جامدة او كائنات حية . والفرق بينها ان الكائنات الحية تتميز عن الجوامد بعلة فاعلة يتم بها التغذي والنمو وتوليد المثل وغير ذلك . وهذه القوة هي النفس . وهي تختلف باختلاف مرتبة الحيوان في سلم الكائنات الحية . فالنفس هي أصل الحياة .

٨ — النفس

ان علم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب ارسطو ، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي « فجميع الافعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي » كما يقول . لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية . ومن اجل هذا جعلنا الكلام على النفس بعد الكلام على الطبيعة .

ان مذهب ارسطو في النفس مذهب ثنائي . فهو — كأستاذه افلاطون ومن قبله سقراط — يقول بوجود بدن ونفس . فلم يكن واقعياً صرفاً كما كان الاقدمون ممن سبقوه ، ولا مثالياً صرفاً كبعض الفلاسفة المحدثين من المدرسة الالمانية مثلاً . وتتضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس من انها « كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » . فهناك اذن نفس وهناك بدن في آن واحد . وهي تفرقة تقوم على فكرته الخصبة التي تسود جماع فلسفته ، وأعني بها فكرة الهيولى والصورة . فكما انه ثنائي في تصوره للأشياء من حيث ان كل شيء يتألف من مادة وصورة ، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس . فالبدن هو بمنزلة المادة او الهيولى ، والنفس هي بمنزلة الصورة . وهذه الثنائية نراها تتجلى في كل فلسفته . فليس بدعاً ان

نراهـا في علم النفس عنده ، بل لعلها في فلسفته النفسية أولى منها في اقسام فلسفته الاخرى .

في هـذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل او الكمال بينما تكون الهيولى بمثابة القوة . فالنفس من البدن هي اذن بمثابة الفعل او الكمال من القوة التي تستكمل به . غير ان الكمال (او الفعل) على درجتين :

كمال اول ، وهـو حصول القوة او الاستعداد في الكائن الحي . إذ النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها احياناً كما في حالات النوم او الغيبوبة او عند الطفل الرضيع مثلاً . فالكمال في هذه الحالة كمال أول .

وأما الكمال الثاني فهو حصول القوة بالفعل وتحققها باستمرار .

وبهذا المعنى فان النفس كمال اول ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم .

وقوله « جسم طبيعي » يُخرج الجسم الصناعي . فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده ، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له .

وليس كل جسم طبيعي أياً كان تحل فيه نفس ، بل لا بدّ لها ايضاً من جسم طبيعي « آلي » ، وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

أمـا قوله « ذو حياة بالقوة » فمعناه ان هذا الجسم المستكمل لأداته تشريحياً يجب ان يكون ايضاً مستكملاً لوظائفه فسيولوجياً حسب تعبيراتنا الحديثة . فـلو كان جثة هامدة ، أي مكتملاً تشريحياً ، فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه افعالها ، بل يجب ان يكون ايضاً مكتملاً فسيولوجياً، أي قادراً على ان يقوم بوظائفه على الوجه الاكمل .

هـذا هو حد النفس عند ارسطو ، وفيه يربط بين النفس والحياة .

فالنفس هي ما يميز بين الكائن الحي من غير الحي . والعكس صحيح ايضاً بمعنى ان الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس (ذا النفس) من الكائن غير المتنفس .

ومعنى هذا ان العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث لا يمكن للنفس ان توجد مفارقة ، كيف لا وهي صورة ، والصورة لا توجد مفارقة للهيولى . وبهذا يخالف ارسطو استاذه افلاطون الذي يذهب الى ان النفس جوهر روحاني مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن وسيظل موجوداً بعده ، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن سيغادره بعدها الى عالمه في الملأ الأعلى .

مراتب النفوس .— والنفس ليست مخصوصة بالانسان وحده . فإنها لما كانت هي التي تميز الكائن الحي من غير الحي ، كان منها مراتب مختلفة باختلاف مراتب الحياة . فهناك ثلاث مراتب من الحياة وبالتالي ثلاث مراتب من النفوس تصاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط فالبسيط فالأقل بساطة والاكثر تعقيداً بحيث تشمل المراتبُ العليا المراتبَ الدنيا .

فهناك اولاً النفس النباتية او الغاذية ، وهي أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة في جميع الأحياء . ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل ، وكل منها يُسلم الى ما بعده . فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين وسُنة معينة حتى يصل الى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات . والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود والألوهية . فكل كائن حي يرغب في تخليد ذاته « ومحاكاة ما هو أزلي وإلهي » . وذلك « غرض جميع الموجودات الحية » .

وهناك ثانياً النفس الحساسة او الحيوانية ، ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجي ونقل صوره الى الداخل . فهي تدرك الصور خالية من مادتها ،

على حين ان النفس الغـاذية تقبـل للمادة وإدخال لها في تكوين الجسم . وهـذه النفس موجودة في جميع انواع الحيوانات وتتدرج وظائفها بحيث تبدأ دائماً بحاسة اللمس لأنها أبسط الإحساسات وتشترك في جميع الإحساسات الاخرى الاكثر تعقيداً . ويلي اللمس الذوقُ فالشم فالسمع فالبصر . وكل حاسة منها تنفعل بمحسوس معين لا تنفعل بسواه . فلكل منها اختصاص في النقل الى الداخل لا يشاركها فيه اي حس آخر . فالباصرة مثلاً تنقل الاشكال والالوان إذ لا تنفعل بغيرها ، والذائقة تنقل الطعوم . ولا تتعدى كل حاسة اختصاصها الى غيرها .

ولا يقتصر الامر على هذه الحواس الخمس الظاهرة ، بل هناك حواس اخرى باطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

أ – الحس المشترك .– ويختلف عن الحواس الاخرى في انه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس : مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الابيض من الاسود في داخل اللون . وأخيراً نستطيع بهذا الحس ان ندرك اننا ندرك ، اي انه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحسّ . فلو اقتصر الامر على الحواس الخمس لرأينا وسمعنا دون ان نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نرى ان الحس المشترك ليس مجرد انفعال ، وإنمـا هو انفعال مصحوب بالإدراك . وبذلك يكون الحس المشترك اول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

ب – ويلي الحسّ المشتركَ المخيلةُ : وهي في مرحلة وسطى بين محض الحسّ ومحض الفكر . ذلك ان الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عنـد الحاجة اليها . وتتفاوت الحيوانات في الاحتفاظ بهذه الآثار ، اذ لا

توجد المخيلة في جميع الحيوانات ، بل في الحيوانات الراقية منها . وللمخيلة شأن كبير في الاحلام : فمنها تنبعث صور الإحساسات السابقة وتظهر في النوم . وهذه الصور لا بد منها عند تكوين المعقولات .

ج – وأخيراً الذاكرة .– وهي لا تختلف عن المخيلة إلا في نسبتها الى الزمان الماضي ، إذ عملها محصور في بعث الصور إرادياً وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائياً كما يحدث في الاحلام .

تحدثنا حتى الآن عن النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وأما النفس الإنسانية او النفس الناطقة ، فيختص بها الإنسان دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق او العقل ، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فالحواس إنما تدرك الجزئيات ، أي الأعيان المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية ، فتشير اليها وتصفها بصفة : هـذا إنسان ابيض ، وهذه امرأة زنجية . وأما العقل فيدرك الكلي . فهو لا يتعلق بهذا الإنسان او ذاك ، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل نظري وعملي : فهو من حيث يدرك الماهيات في انفسها يسمى عقلاً نظرياً ، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها او شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً .

والعقل النظري يقال بالإشتراك على درجات مختلفة ، فهناك العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال . والتعبيران الاول والأخير ليسا لأرسطو وانما هما لشرّاحه اليونان من بعده ، وقد وضعوهما بناء على ألفاظ ارسطو وروح مذهبه العام .

أ – فالعقل الهيولاني إنما هو عقل بالقوة ، أي مجرّد استعداد للتعقل . انه يشبه صحيفة بيضاء (Tabula Rasa) خالية من الكتابة ولكنها قابلة

لأن يكتب عليها كل شيء . وكذلك العقل الهيولاني (او العقل المنفعل) فهو قابل لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائماً وهو مبدأ كمال او تحقيق فيه يسمى عقلاً فعالاً ، كالنور يجعل الالوان التي كانت في الظلام بالقوة (أي كانت غير مرئية ولكنها قابلة لأن تُرى بفعل فاعل) اقول يجعلها بالفعل بعد ان كانت بالقوة .

ب— ويلي العقلَ الهيولاني العقلُ بالملكة ، وهو عبارة عن العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل بمعنى ما بَعد إن كان بالقوة ، نتيجةً لاكتساب المعارف . او قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء ، ولكنها ليست حاضرة امامه دائماً . وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل . فمن حيث انه قدرة على الإدراك قد توفرت آلتها هو بالقوة ، ومن حيث انه تمرّس بالمعقولات وأصبح التعقل له ملكة ، هو بالفعل .

ج — وأخيراً العقل الفعال ، وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال او التحقيق للعقل الهيولاني ، أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات — وهي موجودة فيها بالقوة — ويطبع بها العقل الهيولاني فيخرجه الى الفعل ، وإلا لظل عقلاً هيولانياً بالقوة ولما تحقق له الكمال . فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً ، كالشمس هي نور بالفعل دائماً ، يحيل المرئيات التي هي بالقوة الى مرئيات بالفعل . فلو كانت تارة ضياء وتارة ظلاماً ، أي لو لم تكن نوراً بالفعل دائماً ، لما استطاعت ان تكشف الأشياء وتنقلها من مرئيات بالقوة الى مرئيات بالفعل . هذا هو حال الشمس في المحسوسات . وكذلك حال العقل الفعال في المعقولات .

وأرسطو مضطرب غاية الاضطراب في امر العقل الفعال ، بل انه لم يضطرب في شيء كاضطرابه فيه . فعلى حين يصرح في كتاب « النفس » بأن العقل الهيولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الانسانية ،

يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهيولاني ، بل وعن قوى النفس جميعاً ، وعن كل الاشياء المادية المحسوسة ، اذ يقول انه مفارق ، اي غير ممتزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه ، وانه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم ، بينما يقول عن العقل الهيولاني انه فاسد . ولكن هذا العقل هل هو الله حقيقة كما سيقول الاسكندر الافروديسي احد شرّاح ارسطو اليونان في القرن الثالث للميلاد ؟ أم هو والعقل الهيولاني كلاهما موجود في النفس الانسانية كما سيقول تامسطيوس (Thémistuis) احد الشرّاح اليونان ايضاً في القرن الرابع الميلادي ؟ أم هو من العقول الفلكية او الجواهر المفارقة التي تحرّك الاجرام السماوية كما سيقول فلاسفة العرب ؟ ثم ما اصل هذا العقل الخالد ومن أين يأتي ؟ ليس في نصوص ارسطو ما يساعد على ان نجيب عن هذه الاسئلة او ان نقطع فيها برأي . فالقضية اذن غامضة ، والغموض يستتبع الغموض . فأرسطو بقوله بالعقل الفعال يناقض نفسه ، لأنه يقول تارة ان القوى الحسية والعقل الهيولاني تضمحل وتتلاشى ولا يبقى إلا العقل الفعال ، الذي هو قوة من قوى النفس ، « حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد » وأنه مفارق خالد دائم . فقوله ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة للبدن يجعله متفقاً مع استاذه افلاطون ، مع انه ثار عليه وانتقد آراءه الخاصة بجوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت . أم تراه يعني ان الجزء الناطق من النفس باقٍ وحده بعد انحلال البدن ، اما قوى النفس الاخرى ، وأما الفرد الحاصل على هذه القوى ، فإلى فناء وانحلال ، كأنما الخلود للنوع لا للفرد ، مما سيُنسب الى ابن رشد زوراً وبهتاناً ؟ مجموعة من المتناقضات يجرّ بعضها بعضاً !

هذه هي مراتب النفس عند ارسطو وهذه هي قواها المختلفة . فهو لا يفرّق بين انواع مختلفة من النفوس كما توهم البعض ، وإنما هو يفرق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة . فهو يتساءل : هل تشترك النفس بكليتها

عند قيامها بوظائفها المختلفة ، أم هي تنقسم الى اجزاء يختص كل منها بنشاط معيّن ؟ وهو يرفض احتمال انقسامها الى اجزاء ، وإلا فماذا عسى ان تكون علة وحدتها ؟ هل يكون الجسم ؟ كلا ، لأن النفس لا الجسم هي مصدر وحدة الكائن الحي . لذلك فإن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم . والدليل على ذلك ان بعض انواع النبات والحيوان اذا قطعت اجزاء ظل كل جزء منها محتفظاً بجميع خصائص النفس التي في الجزء الآخر . وعلى كل حال ، فإن ارسطو حين يذكر كلمة « اجزاء النفس » فإنما يعني قواها المختلفة . واذن فلا يجوز ان نُخدع بتقسيمه النفس نباتية وحيوانية وإنسانية . فإنما هي نفس واحدة لها وظائف مختلفة . وبذلك يختلف ارسطو عن افلاطون الذي يقول بثلاث نفوس : شهوية وغضبية وعاقلة . وأما ارسطو فإنه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الأعلى منها على ما هو أدنى لا العكس ، بمعنى ان النفس الانسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنفس النباتية ، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها . وأما النفس الحيوانية فإنها تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الانسانية . فما هو في مرتبة دنيا لا يوجد إلا وحده ، وأما ما هو في مرتبة عليا فلا يوجد إلا بوجود ما تحته . وهكذا تتصاعد قوى النفس من النفس النباتية الى النفس الحيوانية الى النفس الانسانية في نظام من التماسك والترابط جميل . وبذلك يكون ارسطو اقرب الى الروح العلمي من استاذه افلاطون .

٩ – ما وراء الطبيعة

تقع دراسة ارسطو لما بعد الطبيعة في اربع عشرة مقالة عُرفت بحروف الأبجدية اليونانية من حرف الألف الى حرف النون . ولذلك يسميها العرب « كتاب الحروف » ، وهي تبحث في الوجود من حيث هو موجود

وفي مبادىء البرهان الاولى وفي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية ، وفيا اذا كان يصحّ وجود علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادىء ، كما تبحث في الاسباب او العلل وأقسامها وفي طبيعـــة الجوهر وأنواعه وفي المادة والصورة والقوة والفعـل وفي عـلة الموجودات القصوى او المحرك الذي لا يتحرك .

وأول ما يلاحظ المرء في هـذا العرض لموضوعات كتاب « ما بعـد الطبيعة » اتصالها الوثيق بنظرية المعرفة والمنطق والطبيعة وتشابكها بهـا تشابكاً يكاد يكون من المتعذر الفصل بينها فيـه ، بل هي متشابكة في ذهن ارسطو نفسه .وفي الوجود نفسه ايضاً . فالوجود لا يعرف هـــذه القيود المنطقية والمعرفية ولا يفرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وإنما هي الاذهان تصل بين المنفصل وتفصل بين المتصل ، فتفرّق وتوحّد بالتحليل والتركيب ، وكل عمليات العقل إنما هي تحليل وتركيب .

فلا غرابة إذن ان يكون هناك اشتراك بين الموضوعات والمسائل التي سنعرض لها هنا في باب ما بعد الطبيعة وتلك التي عرضنا لها في ابواب اخرى من فلسفة ارسطو ، على اننا سنركز هنـا بالطبع على جوانب من الوجود لم نتناولها هناك او لعلنا تناولناها على وجه كانت له أهمية خاصة في سياقه هناك فلم تعُدْ له تلك الأهمية هنا .

فالوجود له جوانب لا تُعَدّ ولا تُحصى ، كما ان لكل جانب وجوهاً من العرض تختلف باختلاف القرائن والسياق . والذي يهمّنا هنا إنمـا هو ان ندرس الوجود من حيث هو وجود . فالوجود معنى عام قد يدلّ على الموجودات من حيث هي مادة وحركة ، وقـد يدلّ على الموجودات من حيث هي كم وعدد ، وقد يدلّ عليها من حيث إمكان معرفتها ، وقد يدلّ عليها ايضاً من حيث ان لها قواماً وكنهاً هما علة وجودها . فالاول هو علم الطبيعة ، والثـــاني هو علم الرياضة ، والثالث هو علم المنطق ونظرية

المعرفة ، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة . فعلم ما وراء الطبيعة هو علم الوجود بما هو موجود ، اي هو العلم الذي يبحث في وجود الوجود ، أعني كنه الوجود وما به قوامه ، او قل هو العلم الذي يبحث في أوائل الموجودات . ومن هنا تسميته بالفلسفة الاولى . فهي اولى لأنها تبحث في مبادىء الوجود وعلله وتُعنى خاصة بمعرفة الله علة العلل ، ولذلك يطلق عليها اسم العلم الإلهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من « ميتا » (meta) اليونانية ومعناها « بعد » او « وراء » و « فوزيس » (phusis) ومعناها « الطبيعة » ، اي المقالات الاربع عشرة التي تلت كتب الطبيعة وجاء ترتيبها بعدها عند تصنيف كتب ارسطو . ولم يستعمل ارسطو هذه اللفظة ، بل لقد استعمل اسم « الفلسفة الاولى » و « العلم الإلهي » . ولعل اول ما ترد كلمة « ما بعد الطبيعة » عند نيقولاوس الدمشقي (القرن الاول للميلاد) الذي قد يكون استفادها من معاصره اندرونيقوس الروديسي عند تصنيفه لكتب ارسطو فوضع مقالات الفلسفة الاولى الاربع عشرة بعد كتب الطبيعة . وكلاهما من شرّاح ارسطو المعروفين .

وليس من الممكن هنا بالطبع ان نتناول جميع مسائل هذا العلم عُند ارسطو ، بل سنجتزىء منها بما يعطي فكرة وافية عنه . وأهمها في نظرنا خمس مسائل: (أ) مبحث الجوهر ، (ب) مبحث المادة والصورة ، (ج) مبحث الغائية ، (د) مبحث قدم العالم ، (ﻫ) مبحث الالوهية .

(أ) **الجوهر** . — رأينا في المنطق ان الجوهر هو ما تحمل عليه سائر المحمولات ، وهي المقولات التسع الباقية . ولذلك فإن الجوهر هو اول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود ، إذ بانعدامه تنعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبع لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها جميعاً ، فإنها تتقوم به ، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته . ولذلك يعرفه

ارسطو بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره .

هـذا هو المفهوم المنطقي للجوهر ، ولكن المنطق وحده لا يغني في معرفـة الوجود . فيجب ان ينضم الى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي ، أي تعيين طبيعة الموجود الذي ينطبق عليـه المفهوم المنطقي ويكون في نفس الوقت موضوعاً للعلم الإلهي . وبهذا المعنى فإنـه المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير الى مفردات هذا العالم المحسوس . فهو يقال على افراد الحيوان والنبات وأجزائها والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة والمعادن .. أي كل مـا في العالم الطبيعي من اشياء ، كما يقال ايضاً على الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما .

هـذا هو المعنى الاول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط . وهناك معنى آخر له ايضاً وهو انه يطلق على الانواع والأجناس التي يدعوها ارسطو .بالجواهر الثواني لأنها جواهر بمعنى فرعي اذا قيست بالموجود الفرد . إلا ان افلاطون في نظرية المثـل يجعلها اولى الجواهر وأولى الموجودات وأجدرها بالوجود ، إذ المثل او الكليات عنده هي الوجود الحق وكل ما عداها وهم وخيال . فالوجود العقلي عنده اولى من الوجود الحسي ، وهو الموضوع الحقيقي للفلسفة ، خلافاً لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي يؤكد على الوجود العيني المحسوس . فالكلي عنده رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً ، إلا انه ليس له أي وجود مستقل . فإنما الوجود للجزئيات لا للكليات ، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان امعن في الوجود . فحين يتعلق الأمر بالجوهر بالمعنى الأخير يكون النوع امعن في الجوهرية من الجنس وذلك لأنه اقرب منه الى الفرد . بينما الجنس امعن في التجربة . فمدار الجوهرية عند ارسطو إنما هو التحقق العيني والوجود

في الخارج ، فكلما اقترب الشيء من هـذا التحقق كان امعن في الوجود وبالتالي امعن في الجوهرية . وبهذا المعنى فإن الجوهر صنو الوجود .

لكن هل معنى هذا ان ارسطو ينفي ان يكون هناك جواهر مفارقة للحس وبريئة من المادة ؟ كلا فإن ارسطو رغم واقعيته يؤكدسوجود ثلاثة انواع من الجواهر ، اثنان منها حسيان والآخر معقول مفارق للمادة :

فهناك اولاً جواهر حسية قابلة للكون والفساد وهي الاجسام الطبيعية .

وهناك ثانياً جواهر حسية أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تقبل غير الحركة المكانية ، وهي الاجرام السماوية المكونة من عنصر بسيط هو الأثير .

وهناك اخيراً جواهر أزلية خالدة مفارقة للحس ولا تلحق بها الحركة على اي وجـه كان : وهي الله والعقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال .

ب — المادة والصورة .— رغم اختلاف ارسطو وأفلاطون في اكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الافلاطونية لعدد كبير من نظرياته . ومن هذه النظريات نظرية المادة (او الهيولى) والصورة . فالمعلوم ان افلاطون يقول بعالم المثـُل ، وهو عالم من الصورة المجردة عن المادة (او الهيولى) يعدّها افلاطون المصدر الاساسي لكل وجود مـادي (او هيولاني) . فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام . وقـد أبقى ارسطو على المقدمات الافلاطونية لهـذه النظرية ولم ينازعه إلا في مبـدأ المفارقة . فان افلاطون يقول ان الصور مفارقة للمادة . فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج الى ما تقوم به غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود فإنما منها يستفيد وجوده . وأما ارسطو فانه ينكر هذه المفارقة إنكاراً تامـاً ويقول بتلازم الصورة والمادة تلازماً ضرورياً لا مجال فيه

لفصل احداهما عن الاخرى إلا في حالة واحدة ، وهي عندما يكون الامر متعلقاً بالألوهية : فالله صورة محضة قائمة بذاتها لا تشوبها اي شائبة من المادة . وفيما عدا الألوهية فكل شيء آخر لا تنفك فيه الصورة عن المادة . فلا تفرقة بين المادة والصورة في الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل العلم فقط ، امـــا من حيث التحقق العيني في الوجود فان الطرفين يوجدان معاً على الدوام .

أجل لا وجود للصورة مفارقة للهيولى ، وبالتالي لا وجود للمثل . فان أهم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم لكن نظرية المثل لا تفسر لنا هذه المسألة . فاذا سلمنا ان هناك مثالاً للانسان فكيف نشأ عنه الناس ؟ وإذا سلمنا ان هناك مثلاً للأشياء فكيف نشأت الاشياء عن هذه المثل ؟

ثم ان المثل ثابتة . لذلك قـد تكون علة لثبات الأشياء ، ولكنها لا تكون ابداً علة لحركتها . فإذا كانت الاشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الاشياء وكيف استطاعت ان تهتز اذا كانت مثلها ثابتة ؟

وأخيراً ان المثل هي بحسب افلاطون ماهيات الاشياء . لكن ماهية الشيء يجب ان تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه . فإذا ما فصل افلاطون بين الشيء وماهيته فقد وقع في خطأ فاحش وقلب طبائع الاشياء .

والخلاصة ان القول بالمثل او الصور المفارقة لا داعي له ، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقيا ويعقدها ، ويضيف الى عالمنا الواقعي عالماً خيالياً فيه من الموجودات الوهمية بقدر مـــا في عالمنا الواقعي من الموجودات الحقيقية . ولهذا يستبدل ارسطو بفكرة الصور المفارقة للمادة صوراً ملازمة لهـــا . ومن هنا نظريته في الصورة في مقابل الهيولى . فالهيولى لا توجد مفارقة كما ان الصورة لا توجد مفارقة ايضاً ، بـــل هما مثلاً زمان اشد

التلازم ، إلا في حال الالوهية كما تقدم معنا . وكلتاهما ضرورية لوجود الاشياء . فلا المادة تستغني عن الصورة ، ولا الصورة تستغني عن المادة .
ان افلاطون لم يستطع ان يتصور الهيولى (او المادة) تصوره لشيء موجود باستمرار بل لقد قال عنها انها عدم صرف بينما يؤكد ارسطو وجودها على أساس ما نرى في الأشياء من تغير ، فالتغير لا يمكن تفسيره إلا اذا سلمنا بوجود موضوع تطرأ عليه التغيرات وتتعاقب . فالتغير دليل على ان هناك « ما » يتغير ، ما يقبل التغير او يقع عليه التغير . وهذا القابل شيء غير معين ، أي هو خال من أي تعين ، ولكنه يمكن ان يتحقق بأي تعين ، أي ان يتحول الى شيء ما ، وذلك لأن الصفات والاعراض التي تتوالى على الشيء الواحد لا يمكن القول انها تتحول بعضها الى بعض ، وإنما هي تتعاقب على موضوع ثابت يظل هو هو على الرغم مما يجري عليه من تغيرات . هذا الموضوع او هذا القابل هو ما يطلق عليه ارسطو اسم « الهيولى » ، وبه وحده يمكن تفسير حقيقة التغير . وأما مادة افلاطون فلا تُغني في هذا الموضوع شيئاً لأنها عدم والعدم لا يفسر شيئاً .

ولما كانت الهيولى مجرد قابلية واستعداد ، فهي قوة مهيّأة للفعل ولكنها ليست فعلاً . انها سلب للفعل ، او قل انها لا تصبح او لا توجد بالفعل إلا عندما تحلّ فيها كيفية ما تعطيها صفاتها الذاتية وتكون ماهيتها ، وعندئذ تتجوهر ويدركها الحس . هذه الكيفية التي تحلّ في الهيولى هي الصورة . فالصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما ، لأن بهذه الصفات يتمّ كمال الشيء ، فاذا سُلبت عنه لم تبقَ فيه إلا هيولى فحسب . وتسمى الهيولى ايضاً باسم « القوة » ، ويسمى الوجود في حال الهيولى وجوداً بالقوة ، كما تسمى الصورة باسم « الفعل » ويسمى الوجود في حال الصورة وجوداً بالفعل .

ولما كانت الهيولى لا توجد مفارقة فهي تتعشق الصورة دائماً كي تحلّ بها ، كما ان الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود الهيولى . فهناك إذن تعاون بين الهيولى والصورة لا بد منه لحصول الاشياء وتحققها في الخارج . لكن هذين الطرفين الضروريين لحصول الاشياء ليسا على درجة واحدة من الأهمية . فالوجود الحقيقي عند ارسطو انما هو وجود الصورة لا الهيولى ، بينما وجود الهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، وذلك لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة ، والهيولى كما مرّ معنا وجود بالقوة ، بينما الصورة وحدها هي وجود بالفعل . وليس معنى هذا انه ليس للهيولى اي وجود ، وإلا لم تحدث الاشياء .

وبما ان الصورة هي ما يجعل الشيء بالفعل ويتمّ به كماله ، فقد كانت الاساس في كل عليّة . ومن هنا التعبير الارسطوطاليسي « العلة الصورية » . وليس معنى هذا ان الهيولى تخلو من اي أثر للعلية . كلا . فللهيولى علية ، ولكنها علية سلبية انفعالية . فالهيولى تنفعل بالصورة وتتقبلها ، ثم هي تعشق الصورة او على الأقل هي شرط في ان يتوقف على وجوده تحقق الصورة . فهي إذن بمعنى ما علة ، وإن تكن علة سالبة .

وكل من الهيولى والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى العدم ، إذ لا يمكن للعدم ان ينتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود ان يستحيل عدماً . لكن الصورة متقدمة على الهيولى في الشرف والرتبة وأولوية الوجود .

والصورة كلية لأنها – كما تقدم – مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الاشياء وبها يتمّ كماله . كما انها هي الأصل في الماهية . ولذلك فهي موضوع العلم . فموضوع العلم هو الكليات او الماهيات الثابتة الموجودة دائماً على نحو واحد . إذ العلم لا يُعنى بسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وإنما هو يُعنى بمعرفة ماهيتهم ، اي بالانسان الكلي الذي هو مبدأ المعقولية والثبات .

فماهية الانسان ليست اللحم والعظم و ... وإنما ماهيته انه حيوان ناطق. فالماهية ليست مركبة من أجزاء مادية وإنمــا هي تتركب من علاقات منطقية أهمها هنا الجنس والفصل.

واذا كانت الصورة كليـة فان الهيولى هي مبـدأ التفرقة بين الاشياء ومبدأ تشخصها، وبالتالي هي الاصل في الهوية او الفردانية. فهي التي تقبل الصورة وتستولي عليها في تكوين وجود جزئي يختلف باختلاف الافراد. وإذن فان اختلاف أفراد النوعَ الواحد في الصفات العرضية وتعددها إنما يرجع الى الهيولى. وهكذا فما يفرق بين الاشياء بعضها وبعض — مما يدخل تحت صورة واحدة : انسان مثلاً — إنما هو وجود الهيولى فيها. فصورة الانسان واحدة بالنسبة الى النـاس جميعاً، ولا وجه للتمييز في الصورة بين الافراد المشاركين فيها. وإنما يأتي التشخص او الفردية عن طريق الهيولى كما قلنـا. فالهيولى هي أساس التشخص. فحيث لا توجد هيولى لا يوجد تشخص، وبالتالي لا يوجد تمييز او تفرقة.

ولهذا لا يكفّ ارسطو عن القول بأن الاصل في الهوية (او الفردية) هو الهيولى، وحيث لا تكون هيولى لا تكون فردانية، بل تكون الاشياء واحدة. هذا مع الإشارة الى ان ارسطو لم يتعمّق معنى الفردانية، وإنما تركها متموّجة غامضة، حتى انها جرّت عليه كثيراً من الاشكالات وأوقعته في التناقض.



هــذا وأولى الكيفيات او الصور التي تحلّ في الهيولى هي الطبائع الاربع : الحار والبـارد والجاف والرطب. وعنها تنشأ العناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب. وبامتزاج هذه العناصر بعضها ببعض بنسَب مختلفة تحدث سائر الاشياء.

وهنـاك تدرُّج في الصور والهيولات هو الأساس فيما نرى من تدرُّج في نظام الاشياء . فهنـاك الهيولى الاولى التي هي مادة العناصر . وهنـاك هيولى الاجسام الحيوانية الاكثر تعقيداً . وفيما بين هذين النوعين من الهيولى تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلاً بعـد هيولى العناصر هيولى المعادن ، ثم هيولى أجسام مركبة من هذه المعادن فهيولى الاجسام الحيّة . وهذه الاجسام بدورها تتفاوت في تعقيدها . وهكذا دواليك .

ونجد هذا التدرج نفسه في سلم الصور . فهي ايضاً تنتظم في الطبيعة درجات بعضها فوق بعض وتتسلسل بحسب نصيبها من الهيولى او خلوّهـا منها . فهنـاك اولاً الصورة التي لا توجد إلا مع هيولى كصورة العناصر الاربعة . وهنـاك صورة الصور التي تقوم بذاتها دون حاجة الى الهيولى وهي الله . وفيما بين هـاتين الصورتين توجد باستمرار وسائط لا تقع تحت حصر .

ويهمّنا من هـذا النظام المتسلسل أعلاه ، حيث نجد صورة محضة لا يخالطها شيء من المادة أصلاً . انها علة العلل او المبدأ الاول او الله . فهو صورة الصور ، الصورة الوحيدة التي توجد بذاتها مفارقةً اي منفصلةً عن عن المادة ولواحق المادة ، وأمـا ما عداه فلا يخلو من المادة ، قلّ حظه منها او كثر .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة . فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، ومـا كان منها في منزلة منحطة فمادته قد غلبت صورته . وهناك صراع دائم بين الصورة والمادة (او الهيولى) ، إذ الصورة كما مرّ معنا فعل او كمال ، وبالتالي تقتضي بطبيعتها الحركة ، وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقّي افاعيل الصورة . هذه هي الناحية الحركية او الدينامية في مذهب ارسطو : ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تنقطع . وبحكم هذه الدينامية فإن

الصورة لا تنفك تجذب العالم الى اعلى ، كما ان المادة لا تنفك تجذبه الى أدنى . فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنها ينتج الكون والفساد في الطبيعة . فلولا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولولا جذب الصورة لمـا كان كون . فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ اهدافها العليا وتحقيق غاياتها البعيدة .

(ج) **الغائية في الطبيعة .** — ومذهب ارسطو في الطبيعة والحياة مذهب غائي . فالطبيعة عنده ليست كتلة من الحوادث الهوجاء ، وإنما هي ممتلئة بالمظاهر التي يدل نظامها على انهـــا تتجه نحو هدف معين . فكل شيء موضوع لغاية او إنما يسعى لغاية ، كما لكل عضو غاية ولكل كائن حي غاية . وعن طريق فكرة الغائية هذه نجد ارسطو دائماً يحاول ان يفسر اوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخلو من التعسف والإبتسار .

فلقد كان يصف حركات الاجرام السماوية والاشياء بنفس العبارات التي يصف بها افعال المخلوقات الحية . فكما ان الكائن الحي يتجه الى غاية يسعى للوصول اليها فكذلك تفعل المادة الجامدة .

فإذا سئل عن السبب الذي يصيب السهم من اجله صدر الجندي مثلا اجاب بأن المكان الطبيعي لهذا السهم إنما هو صدر الجندي العدو . وإذا سئل عن السبب في سقوط الاجسام الثقيلة على الارض اجاب بأنها إنمـا تسقط كذلك لتحتل مكانها الطبيعي كالفأر يبحث عن حفرة يكمن فيها . وكذلك النار تصعد الى أعلى لتنطلق الى عالمها الطبيعي الشريف وهو عالم الافلاك ، كالنسر يأوي الى عشه في اعالي الجبال . فكل كائن حي وكل جسم له مكانه الطبيعي ، فإذا ُترك وشأنه اخذ يفتش عنه فلا يرتاح له بال حتى يستقر فيه : فكل شيء في الطبيعة — كالإنسان — له خصائصه وإرادتـــه وغاياته . هذه هي نظرية الانسان الاكبر والإنسان الاصغر التي سيطرت على التفكير الفلسفي القديم كله .

وهكذا فالغائية عند ارسطو ليست شيئاً خارج الكائن الجامد او الكائن الحي وإنما هي توجيه من باطن . ومعنى ذلك ان الغائية عنده لا تقتصر على الكائن الواعي الذي هو الانسان بل هي منبثة في الطبيعة بأسرها . لذلك استطاعت الطبيعة ان تربط بين الوسائل والغايات بحذق عجيب وذكاء خارق يدع الانسان مبهوراً لعظم ما يشاهد .

وهنا تبرز مشكلة جديدة في فلسفة ارسطو : لأنه اذا كانت الغائية انما تحرك الموجود من باطن وكانت هي الموجهة لعلته الفاعلة ، وكان الله غاية الغايات ، أفلا يؤدي هذا الى نوع من وحدة الوجود وحلول الله في صميم الاشياء ؟

د – قدم العالم . – وهذا الوجود قديم . فالهيولى موجودة بالقوة منذ الأزل . ومهما كان البون شاسعاً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذي تستمد هذه الهيولى من الفعل المحض او الله ، فهي على كل حال ليست عدماً محضاً وإلا استحال ان تكون مبدأ لوجود ما بالفعل . فلها اذن بالضرورة شيء من الوجود مهما انحط قدره ، ومن هنا نظرية ارسطو في قدم العالم .

فقد استبعد ارسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط بطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا ارادة فيه بوجه ، لا سيما وقد رأينا ان الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق الى الله .

ان العالم لا يحتاج الى موجد اوجده . فكل شيء فيه ازلي أبدي لا يفتقر الى خالق يخرجه الى حيز الوجود ، وإلا لم يتحرك . فالحركة كما مر معنا لا بد لها من موضوع تقوم فيه ، والهيولى هي هذا الموضوع . فلو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الاشياء ، وإلا لزم ان توجد قبل ان توجد ، وهو خلف . لذلك

استعمال الحدوث المطلق ، اي حدوث الهيولى لا عن هيولى ، لانتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث (او الحركة) . لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى الى ان الخلق ليس حركة او تغيراً ، وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج الى موضوع يقوم فيه .

وعلى كل حال ان العالم موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً الى الابد . وكل مـا هنالك من صلة بين الله وبين الاشياء فانما هي صلة تجاور في الوجود ، بمعنى ان الاشياء موجودة كما ان الله موجود ، وإن كان وجود الله غير وجود الاشياء . والمهم ان نعلم ان الله لم يخلق العالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائماً له نفس القدرة دائماً وليس هناك زمان اولى ان يكون بداية للخلق من زمان آخر . إذ الازمان متساوية ونسبتها الى الله متساوية . فكيف يكون خالقاً في زمان دون زمان ، إلا ان يكون لعجز فيه او لفقدان آلة او تجدد ارادة لم تكن ، وإلا لكان هنالك ترجيح بلا مرجح . فـلا خلق اذن ولا ايجاد من العدم وإنما كل شيء قديم لا اول له في الوجود . فالعدم لا ينتج وجوداً ، كما ان الوجود لا يستحيل عدماً .

والخلاصة ان الوجود موجود وليس هنالك من يسلبه الوجود ، كما ان العدم معدوم وليس هنالك من يخرجه الى الوجود . فالوضع الوجودي او اللاوجودي للأشياء لا يُمس ، وإنما هي الصور والأشكال التي تمس . فالوجود يظل كما هو ، وإنما هي الصور تظهر ثم تنساب وتختفي لتحل محلها اخرى في دوامة مستمرة لا غاية لها ولا انتهاء .

د — **الألوهية** . — لم تتبلور فكرة الالوهية ولم تتحدد إلا مع ارسطو . اما قبل ارسطو فقد كانت الفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردّد والتناقض ولم تستقر على مفهوم ثابت محدد . فأفلاطون ، رغم انه يمثل قمة شامخة من قمم التفكير الانساني العالمي ، ظلّ مضطرباً غاية

الاضطراب في تصوّره للألوهية . ولعل مردّ ذلك الى انه شاعر بقدر ما هو فيلسوف . فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد ، وطوراً يعبر عنه بصيغة الجمع . تارة يوحّد بينه وبين مثال الخير وتارة يفصل بينهما . تارة يعبر عنه بنفس العالم ، اي علته الفاعلة ، وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علته الفاعلة ويعدّ نفس العالم معلولة للعلة الفاعلة . تارة يصرح بما يفهم منه ان الله هو صانع العالم فيتكلم عن الصانع (démiurge) كأنه الإله الأعظم ، وتارة يذكر ما يُفهم منه ان الصانع شخصية اخرى خاضعة لله خضوعاً تاماً مقيّدة في جميع أفعالها بالمثل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتها . نعم ان افلاطون لا ينكر الالوهية ، وإلا لما سُمّي بأفلاطون الإلهي ، ولما كانت فلسفته كلها مفعمة بالشعور الإلهي ولما كان اسم الله محوطاً عنده بأبهى آيات العظمة والإجلال . ولكن ليس المهم ان ينكر الالوهية او لا ينكرها ، إنما المهم ان تكون له فكرة واضحة عنها ، وهذا ما لم يصل اليه افلاطون بل كان مأثرة من مآثر ارسطو .

يستدلّ ارسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة اللتين تقدّم ذكرهما :

فلقد رأينا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية ، فهو أزلي أبدي ، وذلك لأن كل آن منه فله قبلٌ وبعدٌ ؛ فلا آن أحق بالزمانية من آن ، إذ كل الآنات سواء . فكلما تصوّرنا آناً تصوّرنا آناً قبله وآناً آخر بعده . فالآنات إذن لا نهاية لها في الأزل والأبد ، وإذن فالزمان موجود منذ الأزل والى الأبد .

والزمان مقياس الحركة . فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فان الحركة التي تقيسه لا بد ان تكون هي ايضاً أزلية أبدية . وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها وإلا اجتمع فيها انها علة ومعلول في آن واحد .

هذا الى ان العالم متغير ، وكل تغير فإنما يحدث لتحقيق الكمال والوصول

الى الأفضل . ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذي يتجه اليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن ان يحتوي المفضول على الأفضل ، فليس من الممكن إذن ان يشتمل المعلول على علته بل لا بد ان تكون هـذه العلة غيره وخارجة عنه .

وهناك نوعان من العلل : علة اولى وعلل ثوانٍ . ولما كانت العلل الثواني معلولة لما قبلها ، فكل متحرك لا بد له من متحرك ، وهذا المحرك لا بد له من محرك . وهكذا دواليك . فإما ان يستمر التسلسل الى غير نهاية ، وإما ان يدور على ذاته ، وإما ان يتوقف على محرك اول .

امـا الاستمرار الى غير نهاية فمستحيل لعدم العثور على محرك اول ، وبعدم العثور عليه تبطل الحركة اصلاً ، مع ان الحركة ثابتة بالبرهان . فالاستمرار الى غير نهاية إذن فيه نفي للحركة وللمحرك معاً .

وأما الدور فهو مستحيل ايضاً لأنه يجعل العلة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد .

فلا بد إذن من التوقف عند محرك اول يكون علة جميع الحركة ولا علة له . هذا هو المحرك الاول او علة العلل او الله .

والمحرك الاول لا يتحرك . انه يمدّ بالحركة كل مـا عداه وهو منزّه عنها . فهو محرك المحركات دون ان يتحرك . إذ لو كان متحركاً لافتقر الى محرك ، ولافتقر المحرك الى محرك ، ويتسلسل . فلا بد ان ينقطع التسلسل ونقف عند محرك اول لا هو يتحرك ولا محرك له من الخارج .

ثم ان الحركة إنما هي انتقال من حال الى حال . فلو أمكن اتصاف المحرك الاول بها لانتقل من الحالة التي هو عليها الى حالة اخرى إما ان تكون أسوأ من الحالة الاولى التي كان عليها او خيراً منها او مماثلة لها ، وكل ذلك يتنافى مع ما يجب له من الكمال المطلق .

فالتحرك الى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص ، والتحرك حركة مماثلة لحالته الأولى يوجب اتصافه بالعبث اذ لم ينتج عن هـــذه الحركة شيء ، والتحرك الى الاحسن والافضل يجيز على الله الاستكمال بعــد ان كان ناقصاً . وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص .

ولما كانت الحركة أبدية أزلية ، اي لا نهاية لها ، فيجب ان يكون المحرك الاول لا نهاية لقوتــه وإلا لم تكن الحركة لانهائية. فإن ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لانهائية . كما ان ذا القوة اللانهائية هو وحده القادر على التحريك بحركة لانهائية . فإذا كان النهائي لا يقدر إلا على الحركة النهائية فإن اللانهائي لا حدود لتحريكه . وبما ان البداية والنهاية حدان للحركة ، وبما ان الحركة في الكون لا حدود لها ، بمعنى انه لا ابتداء لها ولا انتهاء ، فإن المحرك الاول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لانهائية وبالتالي فإنه هو ايضاً أزلي أبدي .

ثم انه واحد من كل وجه ، يدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يُتصور لو لم يكن المحرك واحداً . يضاف الى ذلك ان الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة واحدة في كل اجزائها ، وهي الحركة الدائرية ، فلا بد ان تكون علتها واحدة ايضاً . فالمحرك لهذه الحركة اذن واحد .

وهو واحد بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه من الوجوه ، فلو كان فيــه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركّب فمصيره الى الانحلال فضلاً عن ان وجوده متوقف على وجود اجزائه لا يبقى إلا ببقاء هــذه الاجزاء .

والمحرك الاول صورة محضة ، اذ الوجود الحقيقي انما هو وجود الصورة الخالصة التي لا تشوبها هيولى او اي شائبة من شوائب الهيولى . لأن الهيولى

نقص وهو منزه عن النقص . ويترتب على ذلك انـــه فعل محض ، فلا يداخله شيء ممـــا هو بالقوة ، وإلا لاحتاج الى فاعل آخر يخرجـه من القوة الى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، والفرض انه علة ذاته . ولا يقتصر أمره على انه فعل محض وصورة محضة ، وإنمـا هو في قمـة الصورية والفعلية وأعلى درجة من درجاتها .

وهو خير محض ، لأن الخير المحض هو ما لا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه . وتلك حال الفعل المحض والصورة المحضة ، ولذلك تصبو اليه جميع الكائنات . فهو اذن العـلة الغائية التي تتوجه اليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون ان تتحرك .

وأخيراً هو عقل . فهو لما كان صورة خالصة وفعلاً محضاً لا تشوبه شائبة من شوائب المادة فانه لا امتداد فيـه ولا كثافة ، إذ الامتداد والكثافة من صفات الهيولى . فهو اذن في مقابلة الوجود المـادي وعلى نقيضه ، وبالتـالي فهو عقل خالص ، اي شأنه التعقل ودأبه التفكير ، فلا عمل له إلا التعقل والتفكير .

لكن ماذا يتعقل وفيمَ يفكر ؟ انه لا يتعقل اي شيء كان ولا يفكر في اي موضوع اتفق ، فهذا لا يليق بالكامل المطلق ، انما يليق بـه ان يتأمل من هو في مرتبة ذاته كمالاً ورفعة . ولما كان المحرك الاول واحداً احداً لا ندّ له ولا شبيه ، وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلواً ، فالنتيجة الحتمية لذلك انه انمـا يتأمل ذاته ويفكر فيها وحدها ، وإلا فأي شيء اولى بأن يفكر فيه منها ؟ كيف يعلم من هو منزّه عن كدر المادة ، مـا في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش من غير ان ينقص من صفاته شيء ؟ فهو سعيد بذاته مبتهج بهـا ، عاكف على التأمل فيها لا يبغي عنها حِولاً . وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج ، وإنما هو حدس مباشر يهبه اسمى انواع السعادة ويجعله في غبطة دائمة لا يصل اليها

البشر إلا في حالات نادرة جداً . فهو ليس كالإنسان ينشطر فيه التفكير الى عاقل ومعقول ، فيكون العاقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . إذ لا مجال للتفرقة فيه بين الذات والموضوع ، الذات التي تعقل والموضوع الذي يُتعقل ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الانساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة . وفي هذه الحال ، انه عقل قائم بذاته عاقل لذاته ، معقول لذاته ، أي ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على المحرك الاول . فهو عقل وعاقل ومعقول . انه يعقل عقل العقل ، او قل هو فكر فكر الفكر .

لكن اذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا ذاته مكتفياً بها فكيف يعقل العالم وكيف يعلم ما يجري فيه ؟ ان ارسطو ينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يجب تنزيه الله عنه . فكما ان من الاشياء ما عدمُ رؤيته خير من رؤيته ، فلا يليق ان يعلم الله العالم وهو اقل منه ، فالله لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو الخير الاعلى والذات المطلقة والفعل الخالص . فإذا علم شيئاً غيره لحقه دنسه وفسد بفساده وصار ناقصاً مثله . فخير له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقاص من شأنه .

لكن اذا كان الله لا يعلم العالم فكيف يحركه ؟ ليت شعري كيف يصحّ تسميته بالمحرك الاول وما وجه هذه التسمية ؟ يجيب ارسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق . ويشرح ذلك بمقابلة الهيولى بالصورة : فقد مرّ معنا ان الهيولى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق اليها . فهي بذاتها امكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة . وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهيولى هو ما يسمى بالحركة . فالصورة هنا هي علة حركة الهيولى . وبشيء من هذا القبيل يفسر ارسطو

تحريك الله للعالم . فان الله لما كان خيراً محضاً وفعلاً محضاً ومعقولاً محضاً وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق اليها الهيولى وتطلبها . وهذا الشوق هو مصدر حركتها . وبهذا المعنى فان الله هو المعشوق الاول الذي تصبو اليه جميع الكائنات وتطلبه ، كما يطلب العاشق المعشوق فتتحرك بفعل الشوق او الرغبة اليه ويدبّ فيها النشاط والحياة . فتأثير الله في العالم إذن ليس اكثر من تأثير صورة يتعشقها محبّوها ، إذ هو لا يؤثر فيه إلا بجاذبيته وجماله ، اي من حيث هو علة غائية فقط ، لا عناية لها ولا تدبير ، ولا قصد فيها ولا رويّة .



يا لها من ألوهية عظيمة شريفة قصد بها ارسطو تنزيه الله وإبعاده عن كل نقص . ولكنه أخطأ المرمى . فإذا كان اللهُ لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق ولا من جهة التدبير فما مبرر القول به إذن ؟ اذا كانت الاشياء إنما تفعل بذاتها وتنتظم بذاتها وتسير على أحسن ما يكون السير بذاتها فما حاجتها الى مبدأ يسيّرها وعلة تنظم أفعالها ؟ اما القول بوجود شوق طبيعي في جميع أجزاء المادة الى هذا المبدأ وعشق له وشغف بحبه ، يدفعها من طور الى طور ، دون ان يكون للإرادة ولا للعلم الإلهيين اي تدبير او تأثير — ان قولاً كهذا لا يفسر شيئاً ، لأنه أدنى الى الشعر منه الى الفلسفة .

لقد كان ارسطو يجلّ الله وينزهه عن كل نقص ، ولكنه ذهب في ذلك مذهباً شططاً حتى جعل من الله محركاً جاهلاً وقائداً لا علم له بجيشه وعلة لا فعل لها في معلولها . فكل شيء مشغوف بحب المبدأ الاول ساعٍ الى لقائه والاتصال به . وهذا الشوق هو — لا تدبير المبدأ الاول — سبب ترقي الموجودات وانتقالها من طور الى طور . وكذلك تشتهي السموات — بدافع العشق ايضاً لا بتأثير من المبدأ الاول وتوجيهه الحكيم — ان

تحيا حياة شبيهة بحياة المبدأ الاول ، غير انها لا تستطيع لأنهـا مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية .

ان الشعر لا يغني من الحق شيئاً ، مهما بلغ من الروعة والجمال ، فكيف اذا قصر عن المراد ؟ كيف يمكن تدبير هـذا العالم من قِبل إله لا يعلم إلا ذاته ؟ كيف وُجد العالم في الاصل وكيف يمكن ان يبقى اذا لم يكن المبدأ الاول عالماً به مدبراً لأموره ؟ أفلا يكون ارسطو بذلك قد جعل الإله والعـــالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بالاخرى ؟ لقد انتقد ارسطو استاذه افلاطون بأنه قال بعـالم المثل ثم عجز عن تفسير نشأة الاشياء من عالم المثل . وها هو ذا ارسطو يقع فيما وقع فيه الاستاذ فيضع العالم في جانب ويضع الله في الجانب الآخر دون ان يفسر تأثير احدهما في الآخر تفسيراً يزيل الشك ويقطع دابر الاشتباه ، فيظلان متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير . والنتيجة الحتمية لهذا ألا حاجة له بالعالم ولا حاجة للعالم بالله . وما أقبحها من نتيجة !

١٠ ــ الاخلاق

هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث . فأما التصور القديم ونعني به الاخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة ، أي ان اخلاق اليونان إنما هي اخلاق سعادة . وأما التصور الحديث ، ونعني بـه الاخلاق منذ كنط ، فهو مطبوع بطابع الواجب . فعلى حين ان قاعدة السلوك عند كنط تقول : « افعل هذا لأنـه واجبك » فإن الاخلاق اليونانية تقول : « افعل هذا لأنه يؤدي الى سعادتك » . فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الاسمى للانسان وخيره الاعلى وغايته القصوى . ويُعد ارسطو من اوضح الممثلين للاخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة والخير الاسمى ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده ، فكلها إنما تطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يعلو عليها ، وهذا من أهم شرائط

السعادة بالمعنى الارسطاطاليسي . وقد وقف ارسطو كتابه « الاخلاق الى نيقوماخوس » لمعالجة هذه المسألة .

فإذا كانت السعادة هي الغاية القصوى للحياة وكانت إنما تطلب لذاتها لا من اجل شيء آخر ، فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون افعالنا سعيدة وما هي مقومات الحياة السعيدة .

ما هي السعادة ؟ لا يمكن إدراك طبيعة السعادة بدون إدراك طبيعة النفس وقواها ، إذ السعادة لا تعدو ان تكون حالاً من احوال النفس البشرية . وقد مرّ معنا ان قوى النفس منها ما هو حظ مشترك بين الانسان والحيوان والنبات كالقوة الغاذية ، ومنها ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان كالقوة الحساسة ، ومنها ما هو ميزة للانسان وحده كالقوة الناطقة . فسعادة الانسان بما هو انسان ليست بمزاولة الحياة الغاذية ، لأن الحياة الغاذية لا تعبر عنه كإنسان ، أي لا تعبر عن الميزة التي ينفرد بها الانسان من دون سائر الموجودات الاخرى ، وإنما هي تعبر عن الانسان والحيوان والنبات على السواء . وكذلك ليست السعادة بمزاولة الحياة الحساسة او الحيوانية ، لأن هذه الحياة إنما تعبر عن الانسان والحيوان معاً ولا تعبر عن الانسان وحده . فلم يبق إذن إلا ان تكون سعادة الانسان بمزاولة ما يمتاز به من دون سائر الموجودات ، أي بمزاولة الحياة الناطقة على اكمل وجه . وذلك ينبع من القاعدة الاساسية عنده والقائلة بأن أي كائن لا يبلغ غايته ، وبالتالي لا يحقق سعادته وخيره الاقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على احسن وجه . هذا هو المعنى الحقيقي للسعادة وشرطها الأساسي . وهكذا فالسعادة إنما تكون في عمل النفس الناطقة وحدها بما هي نفس ناطقة ، أي بحسب فضيلتها او وظيفتها الخاصة . فإذا كان لها عدة فضائل او ميزات فبحسب افضلها وأكملها ، لا مرة واحدة بل طول العمر ، حتى يصبح ذلك لها عادة راسخة . فكما انه لا يكفي

خطاف واحد او يوم وأحد معتدل الهواء للارهاص بالربيع ، فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمن .

هذا وان عمل النفس الناطقة بحسب فضيلتها مصدر لذّة حقيقية لها لأن فيه خيرها . وبذلك يوحّد ارسطو بين اللذة والسعادة ، غير انه يعطي للذة هنا معنى آخر غير المعنى المألوف الذي من اجله ثار افلاطون والكلبيون على اللذة . فاللذة عنده لها معنى روحي يجعلها قريبة جداً من الخير الافلاطوني . إنها لذة نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر الى الاذهان . فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح . انها كمال لم يبق فيه أثر لقوة ، اي هي كمال تحقق بالفعل ، او قل هي بمثابة الصورة بعد ان تتحقق على الوجه الاكمل بالنسبة الى شيء من الاشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال .

ويعترف ارسطو بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة . إذ من العسير على المرء — إن لم يكن من المتعذر — ان يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا ، فكثير من المكارم لا يمكن الاتيان بها بغير الاستعانة بهذه الامور ، فكلها شرائط للسعادة ان عدمت أفسدتها ، إذ لا يمكن لإنسان ان يكون تامّ السعادة وهو قليل الحيلة او كان فقيراً او مريضاً او عقيماً لا ذرية له . ولكن هذه الشرائط ليست دائماً في متناول الانسان بل هي وليدة الظروف والمصادفات ، فانما الدنيا حظوظ وإقبال . وهذا من شأنه ان يجعل السعادة والفضيلة والخير في نظر ارسطو وليدة الصدفة والاتفاق ليس للمجهود الشخصي فيها كبير غناء . لذلك يستدرك فيؤكد ان الانسان قد يحيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها تحقق له اكبر قسط من السعادة . فالرجل الفاضل اسعد من الشرير مهما

ينزل به من الكوارث . انه يتقبل الصدمات والمصائب بقلب ثابت وعزيمة صادقة . فهو يتشبث بأذيال الفضيلة مهما ساء طالعه ويتلقى ضربات القدر وطوارق الحدثان بجرأة ورباطة جأش دونها شجاعة الشجعان . هذا هو الرجل الفاضل لا يثنيه شيء عن المكارم والمحامد ، وهذا هو دأب الفضيلة في كل زمان ومكان . وفي ذلك يلتقي ارسطو مع استاذه افلاطون .

والفضائل على نوعين : فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمى الفضائل العقلية ، وفضائل خاصة بالقوة النزوعية او الشهوية حين تطيع اوامر العقل وتسمى الفضائل الاخلاقية .

فأما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعيها النظري والعملي الخ ... وهذه الفضائل تكتسب بالتعلم وتنمو بنموه . لذلك كان بلوغها يتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة . والحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعها لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك الانسانُ بها اللهَ . فالله عقل وتأمل وتفكير ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة . وقد يتاح للانسان احياناً ان يحظى بها إلا في لحظات هي اندر من الكبريت الاحمر . ولذلك فسعادته تظل ناقصة . لكنه كلما اوغل في حياة التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستغرق في البهجة العظمى والغبطة القصوى . وهكذا يشيد ارسطو — كأفلاطون — بعظمة التأمل فيرى فيه الفضيلة العليا التي تسمو على جميع الفضائل الاخرى . ففي الجزء العاشر في كتاب « الاخلاق » يقرر عظمة التأمل وسموه على سائر الفضائل ويؤكد ان الفيلسوف يحيا حياة الآلهة إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، اي الأفلاك في دورانها المنتظم .

وأما الفضائل الاخلاقية فهي كالشجاعة والعفة والكرم الخ . وهذه الفضائل إنما تُكتسب بالتعوّد والمران والإرادة الواعية . وهي لا تتكوّن فينا على سبيل الطبع ، وإلا لما أمكن الاتصاف بأضدادها . كما انها لا تُضادّ الطبع وإلا لما امكن الاتصاف بها . وكل ما في الامر اننا

مهيّأون لاكتسابها . وهذا التهيؤ الذي هو بالقوة إنما يستكمل ويصير بالفعل بحكم العادة والممارسة والتدريب . وهكذا فالاستعداد لقبول هذه الفضائل مركوز في النفس كامن فيها بالطبع ، وما غاية التربية وواضعي الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس وتنشئة الناس عليها .

فإذا تقرر ان الفضائل ليست طبيعية وإنما هي تُكتسب اكتساباً فيمكن القول في حدّها انها ملكات خلقية مكتسبة راسخة في النفس يكون الفعل فيها حرّاً صادراً بمحض الإرادة لا بأي تأثير خارجي ، فيكون المرء بحسبها صالحاً قوياً يقوم بما ينبغي عليه على أحسن وجه وأكمله .

ويرتبط معنى الفضيلة عند ارسطو بمفهوم الوسط العدل بين رذيلتين احداهما إفراط والاخرى تفريط . فالشجاعة مثلاً وسط بين الجبن والتهوّر ، والعفة وسط بين المجون والجمود ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير الخ . فخير الامور أوساطها .

واذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، فليس هذا الوسط وسطاً رياضياً ثابتاً يُقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نعنيه في الكم المتصل ، وإنما هو وسط متموّج متذبذب رجراج كالزئبق لا يثبت على حال واحدة ، لأن أفعال الناس وانفعالاتهم لا تحتمل مثل هذه الدقة ولأن الناس يختلفون في الطباع والاستعدادات ويتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية . فاختيار الوسط إذن يختلف باختلاف الاشخاص وتباين أحوالهم ، ويجب ان يُراعى فيه « مَنْ » و « أين » و « متى » و « كيف » و « لِمَ » وبذلك يعمق معنى الفضيلة عند ارسطو ويزداد دقة . لذا يعرّفها بالإضافة الى التعريف السابق بأنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادراً على تخطي الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينهما ، بناءً على مبدأ عقلي سديد . وعلى نقيض ذلك تكون الرذيلة : انها التنكب عن الوسط واختيار احد الطرفين : الإفراط والتفريط ، كلاهما شر .

ويجب ان نحترز من الاعتقاد بأن لجميع الافعال والإنفعالات اوساطاً ، لأن منها ما لا وسط له . فمن الانفعالات (كالحسد والغيرة والغيظ) ومن الافعال (كالسرقة والقتل والزنى) ما يدل بمجرد ذكر اسمه على شر . فهي رذائل بالذات لا بحكم الافراط او التفريط ، تفوح منها رائحة الإثم والفجور . كما ان من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرذولين : فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب ، والنظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن . ولئن كانت الفضيلة بحكم التعريف وسطاً بين رذيلتين إلا انها في ذاتها ليست نقصاً في الكمال بل لها قيمة مطلقة هي في غاية الشرف والكمال . اذ ان اختيار الوسط لا يكون خبط عشواء ، بل بحسب ما تقضي به الحكمة وأصالة الرأي بعد تقدير جميع الظروف المحيطة بالفعل واستقراء كل جزئياته وأحواله ، لمعرفة ما يجب فعله « هنا الآن » اي في الحالات الخاصة التي يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان .

١١ — السياسة

ان السياسة امتداد للاخلاق عند ارسطو كما كانت عند افلاطون . وعلى الرغم من انه كان أوضح من استاذه في الفصل بين الاخلاق والسياسة إلا انه لم يجعل هذا الفصل تاماً . فالأخلاق عنده مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوىء . ولن تنفصل الاخلاق عن السياسة فصلاً نهائياً إلا بعد ارسطو ، ولا سيما عند الرواقيين . فالأخلاق الجديدة عندهم لن تكون متصلة بالسياسة ، اذ سينطوي الفرد على نفسه فلن يعنيه من امر الجماعة شيء ، وعندئذ سيكون الفصل تاماً بين اخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، بل سينشب نزاع بينهما ، وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى كل حال عُني ارسطو بالسياسة كما عني افلاطون من قبله ، لكن سياسة ارسطو تختلف عن سياسة افلاطون من حيث المنهج ومن حيث الروح .

فأما من حيث المنهج فاننا نجد ان منهج افلاطون منهج معياري فلسفي . بمعنى انه يهتم في سياسته المثلى بما يجب ان يكون ، بصرف النظر عما هو كائن بالفعل . بينما يهتم ارسطو بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم الممكنة وبيان نشأتها ووضع نظرية في الدولة على اساس الدراسة الموضوعية والواقع العلمي . هذا هو المنهج الوضعي التكويني ، اذا صحّ استعمال تعبير عصري جديد للكلام على اوضاع قديمة لا تنطبق عليها تعابيرنا الحديثة إلا بالكثير من التمحّل والافتعال .

وأما من حيث الروح فان سياسة افلاطون تكاد تختلط بفلسفته كلها وتطبعها بطابعها ، حتى ليمكن القول بشيء من التجوّز ان فلسفته سياسية كما ان سياسته فلسفية . وأما ارسطو فان سياسته قد جاءت في آخر مذهبه تتويجاً له كأنما أحسّ ان هذا المذهب لا يكتمل إلا بإضافة ذؤابة من السياسة اليه . فالسياسة عنده تكاد تكون متميزة من الأجزاء الاخرى من فلسفته ، وهو يدرسها دراسة فنية كأنها فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، فإذا كتاب « السياسة » [1] الذي عليه معوّلنا هنا كتاب فاتر يعوزه دفء الحياة وصدق الشعور ، أين منه كتاب « الجمهورية » .

يبدأ كتاب « السياسة » بعلم تدبير المنزل . فيفند الزعم القائل بأن الفرد هو نواة المجتمع . فنواة المجتمع انما هي الأسرة لا الفرد ، لأن الفرد حيوان مدني بالطبع ، أي لا يمكن ان يعيش منعزلاً عن الآخرين ، بل لا بد ان يوجد في جماعة ، اللهم إلا ان يكون بهيمة او إلهاً ، فكلاهما لا يحتاج الى غيره ، إما لنقص فيه (كالبهيمة) او لكماله المطلق (كالله) . والأسرة هي نواة هذه الجماعة وهي نواة تكفي نفسها مؤقتاً لتأمين حاجاتها اليومية . فإذا أرادت ان تحقق حاجات اخرى فوق الحاجات اليومية

---

١ — ترجمة احمد لطفي السيد ، القاهرة ١٩٤٧ .

ارتبطت بأسَر اخرى فحصلت القرية . فإذا تشعّبت حاجات القرية فتطلعت الى قرى اخرى غيرها تتبادل معها المنافع والمصالح نشأت الدولة ، او كما تسمى « دولة – المدينة » (Polis) . فدولة المدينة تشمل سائر المجتمعات وتفي بأوسع حاجات الانسان ، وهي مجتمع طبيعي بكل معنى الكلمة ، وليست مجتمعاً مصطنعاً كما يقول السوفسطائيون . فهي كائن عضوي يتألف من مجموعات من الخلايا هي الأسَر ، تعمل في تناسق بينها كالجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمّى والسهر . ولئن كانت لاحقة للأسرة في الزمن ، إلا انها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة ، لأن الكل سابق على أجزائه من حيث هو غاية . فالدولة هي الغاية ، والاسرة هي وسيلة تحقيق هذه الغاية ، والوسيلة متأخرة عن الغاية ، والغاية متقدمة على الوسيلة في الشرف والرتبة والحقيقة ، او قل انها صورة ، والاسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر شرفاً وأعظم رتبة .

وتتألف الاسرة من الرجل والمرأة والأولاد والعبيد . الرجل رأس الاسرة وسيدها وإليه تعود امورها ، لأنه يتميز بالعقل والحصافة وجودة الرأي . وأما المرأة فدونه عقلاً ، ووظيفتها العناية بالأولاد والمنزل . ويرجع الى العبيد تحصيل الثروة وتأمين الحاجات الضرورية لقوام الاسرة . فهم أدوات حيّة وآلات للحياة والإنتاج ، يقومون بالاعمال المنافية للمواطنين الإغريق الأحرار . فهؤلاء سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم جمعوا بين الروح العالية والشجاعة التي ينفرد بها أهل الشمال ، وبين الحذق والذكاء والمهارة التي يتصف بها الشرقيون . فإنما الناس مقامات ودرجات وعلى الأعلى ان يسيطر على الأدنى كما على الأدنى ان يخضع للأعلى ويطيعه . هذا هو حكم الطبيعة وهذا هو ناموسها . فأنّى اتجهتَ تجد فروقاً بين الكائنات والاشياء ، بين النفس والجسد ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، فلا تثريب عليك ان تجد نفس الفروق بين طوائف البشر .

ولقد حاول ارسطو ان يخفف من وطأة نظام الرق هـذا ، فأوصى السيد بألا يسيء معاملة عبيده بل ان يحسن معاشرتهم ويهبهم الأمل في العتق والحرية . كما رأى ان الفرق بين السيد والعبد ليس واضحاً على الدوام وأنه لا يلزم لابن الرقيق ان يكون رقيقاً بالوراثة والطبع ، بل ان ارسطو عندما حضرته الوفاة اوصى بعتق عبيده جميعاً . وفضلاً عن ذلك انـه يرى ان الاستعباد بالفتح ليس مشروعاً لأنـه قائم على القهر والبطش لا على انعدام بعض المزايا الطبيعية . فالقوة والغلبـة لا يعنيان دائماً التفوق والامتياز . فالحر حر رغم ما ينزل به من عسف وعبودية ، وعبوديته انما هي عبودية بالعرَض . والعبد عبد رغم مـا يحققه من نصر واستعلاء . وهكذا فمن العبيد من لم يُخلق للعبودية ، ومن الاسياد من لم يُخلق للسيادة ، فكلاهما عبد او سيد بالعرَض والاتفاق لا بالجوهر والحقيقة ؛ فما لم يكن النصر والغلبة ناتجين عن مزايا ذاتيـة لم تكن الحرب عادلة ويجب ان يسقط حق الاستعباد . ولما كان نظام الرق في معظمه ناشئاً عن الحرب فهو امر مستهجن كريه وعمل غير مشروع . وعلى كل حـال لقد كان الرق على عهد ارسطو اصلاً من اصول الاجتماع فلم يكن بد من الاعتراف به ، ولم يكن بد من تعليله . وكان موقف ارسطو فيه اقل ما يمكن لرجل من طرازه ان يقفه ، ولا عليه بعد ذلك ان يشارك عصره في بعض هناته .

ويختلف ارسطو عن افلاطون في تقدير قيمـة الفرد وصلته بالدولة . فبينما كان افلاطون يجرّد الفرد من قيمته الفردية ليجعل منه اداة مسخّرة لخدمة الدولة ويصهر كيانه في جهازها العظيم ، اذا بأرسطو يعيد للفرد فرديته ويمنحه الكثير من الاستقلال والحرية لينعم في ظل الدولة وحمايتها بحياة خصبة واعية معطاء . فهو لا يذيب الفرد في الدولة كما فعل افلاطون عندما انكر على الحكام مثلاً حق الملكية والزواج وفرض عليهم شيوعية النساء والأولاد خشية ان يدب الخلاف بينهم ، حتى انتهى الى ضرورة

اشتراكهم في كل شيء امعاناً منه في توكيد وحدة الدولة وتماسكها . كلا ، لم يفعل ارسطو شيئاً من هذا لأن فيه ما يخالف الطبيعة البشرية ويضرّ بالحياة الاجتماعية . فأفلاطون كان واهماً حين ظن ان الدولة ينبغي ان تكون وحدة متجانسة تنتفي فيها الكثرة والتنوّع . فالفرد انما هو الوحدة ، وأما الدولة فهي كثرة متنوعة تتعدد فيها المنافع وتتشابك المصالح . فليست الملكية الخاصة سبباً للاختلاف والشقاق ما دمنا لا نسمح بتركيزها في بعض الأيدي ، وإنما هي مدعاة للتنافس بين الأفراد وحافز لكل شخص على العمل وزيادة الانتاج ، مما يعود على الفرد والمجتمع والدولة بالخير العميم . كذلك يجب الإبقاء على العلاقات بين الابن وأبيه والزوج والزوجة والأولاد ، لأن في ذلك استمراراً لحياة الأسرة وترابطها ، وإلا كان الابن ابناً للجميع والأب ابا للجميع والزوجة زوجة للجميع ، ومن كان كذلك لم يكن ابناً لأحد ولا ابا لأحد ولا زوجاً لأحد ، ولن يجد احداً يشعر نحوه بعواطف الأب والأم او الزوج . فتتميّع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف الانسانية وتذوب أسمى المشاعر وأنبلها . فبئست من حياة ، وما اخزاه من مجتمع !

ويختلف ارسطو عن افلاطون ايضاً في انه لم يضع نظاماً صارماً للمدينة الفاضلة ، لأنه رأى ان نظام المدينة يختلف باختلاف الزمان والمكان . لكنه قسم انواع المدن اقساماً ستة ، ثلاثة منها فاضلة يقابلها ثلاثة اخرى مضادات لها وهي :

(١) مدينة الرشاد ، وهي حكومة الفرد الفاضل العادل المتفوق بعقله وحكمته . فهو لذلك يحكمها بحقه الطبيعي . ولكن حكمه لا يطول . فاذا فسد نشأت :

(٢) مدينة العسف والطغيان ، وهي التي يتولاها حاكم بأمره مستبد غاشم .

(٣) المدينة الارستوقراطية ، وهي حكومة الاقلية العاقلة الممتازة بكفايتها وشمائلها الخلقية والروحية . ولكن العقل لا يسود دائماً . لذلك فسرعان ما يدبّ فيها الفساد فتنشأ عنها :

(٤) مدينة اليسار ، وهي الحكومة التي يتولى زمام الحكم فيها طبقة الأغنياء والأعيان .

(٥) المدينة الجماعية ، وهي الحكومة التي تقتصر سلطة الشعب فيها على انتخاب الحكام ، فيزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ويقدمون له الحساب باستمرار ، لكن كثيراً من المخاطر تتهدد هذا النظام اهمها ان ينتقل الحكم الى ايدي الغوغاء .

(٦) مدينة الغوغاء ، وهي حكومة العامة تتبع اهواءها المتقلبة الهوجاء وتتولى الحكم بنفسها دون مراعاة لقيم الرجال وأقدارهم .

لكن كيف السبيل اذن الى المدينة الفاضلة التي لا تحلق في الخيال ويكون لها مع ذلك جذور عميقة راسخة من الواقع الانساني ؟ للرد على هذا السؤال يعمد ارسطو الى نظرية الأوساط في الاخلاق والتي مؤداها الحكمة القائلة « حب التناهي غلط ، خير الامور الوسط » . فليس هناك شكل خاص من اشكال الحكم هو في نفسه خير الاشكال . فكل منها له محاسنه ومساوئه ، وكل منها انما يصلح لظروف معينة وأمم معينة في اوقات معينة . لذلك ليس من المستحسن ايثار احدها على الآخر وعدّه كاملاً دون سواه . وخير الأمور ان نبادر الى الطبقات فنقويها ونزيد في عددها . فأحسن الدول نظاماً انما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى فيها اكثر عدداً وأعظم قوة من الاغنياء والفقراء . وعندما يقل عدد الطبقات الوسطى عن المطلوب تتغلب عليها الطبقة التي تفوقها في العدد سواء كانت طبقة الاغنياء او طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الاغنياء على الفقراء او الفقراء على الاغنياء لم تستطع هذه الطبقة او تلك ان تقيم دولة حرة.

فالطبقة الوسطى هنا وسط بين طرفين . فهي اذن تعبر عن المبدأ الاساسي الذي اتخذه ارسطو لنفسه في الاخلاق وهو ان « خير الامور الوسط » . ويسمي ارسطو هذا النوع من الحكومة « الحكومة الدستورية » (البوليتية) فهي حكومة وسط تمثل جميع الطبقات خير تمثيل يمكن الوصول اليه . ولما كانت كذلك ففي مقدور زعمائها وقادة الرأي فيها ان يصمدوا للتيارات المتطرفة ، كما ان هذه التيارات تجد نفسها اقرب الى كتلة الوسط منها الى التيارات المقابلة التي تقف معها على طرفي نقيض . وفي ذلك ضمان لبقاء هذه الكتلة بعيدة عن الهزات ، اذ تتقرب اليها جميع احزاب التطرف وتتخذها تكأة لمحاربة خصومها .

ومع ذلك فإن ارسطو لا يلح على هذا النوع من الحكم الحاح افلاطون على مدينته الفاضلة . فالحكم الصالح لشعب ما انما تقرره – بحسب ارسطو – طبيعة هذا الشعب وأوضاعه الخاصة التي تختلف من شعب الى آخر . كما ان اشكال الحكم ليست انواعاً ثابتـــة مطلقة وإنما هي متقلبة رجراجة تختلف باختلاف الظروف والاحوال. فليس هناك شكل واحد لحكومة الرشاد او الحكومة الجماعية او الحكومة الارستوقراطية ، وإنما لها اشكال متعددة لكل واحد منها خصائصه ومتطلباته .

بهذه الاعتبارات لا نبني في الهواء مدينة نظرية لا وجود لها إلا في احلام الفلاسفة . فالفلاسفة – وأكثرهم كأفلاطون لا كأرسطو لسوء الحظ – يطلبون الأفضل بإطلاق ، لا بالإضافة الى مـــا هو ممكن مستطاع ، ويتجاهلون الفروق والتنوعات ، فيردونها الى وحـــدة منطقية مجردة تكون متسقة منسجمة مع نفسها، ولكنها – وهذا هو عيبها الاساسي الذي تتلاشى بجانبه كل خصائصها المنطقية – تظل بعيدة عن الواقع المحسوس . فهيهات لمدينة من هذا القبيل ان تتحقق او ان يكون لها اي حظ من الاستقرار .

وهكذا فإن ميزة ارسطو على افلاطون انما هي ميزة الواقع على الاحلام ،

والحقيقة على الخيال . ولكن ذلك لا يجرد الخيال من سحره وجماله ، كما لا ينفي عن الواقع ما فيه من عيوب وأخطاء . والحق ان لكل من الخيال والحقيقة خصائصه وأحكامه .

ان ارسطو اكثر تجربة من افلاطون . فقد اطّلع على دساتير امم كثيرة قبله ودرسها واستخرج العبرة منها وكانت له ملاحظات هامــــة في شأنها . ولكن افلاطون أخصب خيالاً وأمتع تصويراً وأبهى حلة . ففي محاوراته من الجمال والاصالة والفن ما لا نجد له مثيلاً في غيره من نوابغ الفكر والأدب .

فأعظم بأفلاطون وأرسطو من عملاقين فذين اجتمع لهما في جيل ما قد تفرق في شتات الأجيال !



٧ الافلاطونية المحدثة

الافلاطونية المحدثة [١] ، هي إحدى الموجات الفكرية التي انطلقت من الاسكندرية في القرون الاولى للميلاد . فقد كانت الاسكندرية عاصمة للعلم والفكر خلفت أثينا بعد ان خبا ضوؤها وزال عنها ما كان يشد الرحال اليها .

ولقد تلاقت في الاسكندرية مذاهب جمة ومدارس متعددة ، وذلك لموقعها الجغرافي بين الشرق والغرب ، وبعدها عن الحروب التي توالت على آسيا وبلاد اليونان . وكان بها مكتبة ضخمة تضم نصف مليون بردية كانت قبلة الانظار في الشرق والغرب . فيها نبغ اقليدس (القرن الثالث قبل الميلاد) ووضع كتابه العتيد في الهندسة . وفي قاعات الدرس منها ايضاً تعلم ارخميدس (٢٨٧ – ٢١٢ ق.م.) . كما نبغ فيها ايضاً العالم الجغرافي واللغوي ايراتوستن (Eratostenes) (٢٧٥ – ١٩٤ ق.م) وكان اميناً لمكتبتها الشهيرة ، وهو اول من سمى نفسه بالفيلولوجي تمييزاً له عن

---

١ – Néoplatonisme او مذهب الاسكندرانيين كما يسميها العرب .

الفيلسوف . وفيها ايضاً ذاع اسم مدرسة الطب وترجمت التوراة الى اللغة اليونانية ، ونشطت الرياضة والكيمياء ووضعت اسس تصنيف العلوم ونقد النصوص وشرحت المذاهب الدينية والفلسفية ، وازدهرت التجارة والصناعة . وفيها اخيراً امتزجت الآراء والأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات ، واصطبغت اليهودية اولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية .

وعصر الاسكندرية من العصور الطويلة في التاريخ نسبياً . فهو يمتد من فتح الاسكندر الأكبر للشرق سنة ٣٣٦ ق. م. حتى الفتح الإسلامي في منتصف القرن السابع للميلاد . ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الاسكندر (٣٢٣ ق. م.) اسم العصر الهليني ، وإن كان أثرها يمتد الى ما بعد الميلاد قروناً طويلة . والهلينية (Hellénisme) من هيلين (Hellène) أي يوناني ، وتعبر في معناها الاصطلاحي عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الاسكندر للشرق وامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية .

هذا وللعصر الهليني خصائص عدة نجملها فيما يلي :

(أ) توفر العناية بمذهب افلاطون اولاً وقبل كل شيء ثم الجمع بينه وبين ارسطو وضم الآراء المتعارضة بعضها الى بعض وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي .

(ب) التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتية وبوذية ومانوية ويهودية ونصرانية ، وسيكون لكل ذلك آثار بعيدة المدى في تطور التفكير الفلسفي .

(جـ) بدء الانفصال بين العلم والفلسفة بعد ان كانا مرتبطين في المذاهب الفلسفية الكبرى . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من ازهى عصور العلم القديم . فيه قام علماء اختصاصيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها . وعلى الجملة شهد هـذا القرن بداية تحرر العلوم من ربقة

الفلسفة ، ولا سيما في مدرسة الاسكندرية . اجل في هذا القرن ثم في القرون التي اعقبته اخذت الكيمياء والهندسة وعلم الفلك وعلم الطب والجغرافيا تنفصل عن دوحة الفلسفة بعد ان كانت جزءاً لا يتجزأ منها . نعم لم يكن الانفصال تاماً بالمعنى الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ، ولكنه على كل حال انفصال ما ، كان من شأنه بروز بعض الحركات العلمية التي تتطلب الدقة والتحديد على حساب الشطحات الفلسفية التي لا ضابط لها ، إلا ان ذلك لا يمنع ان بقايا من التفكير الغيبي والسحري والصوفي ظلت تشوب طرق التفكير العلمي وتؤثر فيها .

(د) انتشار النزعات الصوفية والتعلق بالسحر والتنجم والغيبيات والايمان بالخوارق .

في هذا الجو نشأت الافلاطونية المحدثة ، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت بها العبقرية اليونانية عند انفتاحها على الشرق وآخر مجهود خلّاق بذلته العصور الوثنية القديمة لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامح الانسان وحاجاته العقلية والدينية والاخلاقية ، وذلك بتقديم صورة شاملة للكون متسقة منطقياً ، جميلة فنياً تحقق للانسان الخلاص في الحياة العاجلة والنجاة في الدار الباقية .

وينبغي ان نؤكد هنا ان مصطلح « الافلاطونية المحدثة »[1] مصطلح حديث . فالاشخاص الذين يُطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون انهم افلاطونيون . اما معرفة ما اذا كان هذا اللفظ ينطبق عليهم وهل كانوا افلاطونيين حقاً ، فمسألة تتنازعها الآراء . ودون ان ندخل في التفاصيل

---

١ – يطلق عليها البعض اسم « الافلاطونية الحديثة » وهذا خطأ يقع فيه الكثيرون . فهي ليست حديثة بمعنى (moderne) ولكنها وليدة افكار افلاطون القديمة . فهي منبثقة منها محدثة عنها .

نستطيع ان نؤكد ان الافلاطونية المحدثة قد عمدت الى افكار افلاطون والأصول التي استقى منها افلاطون فلسفته من اورفية وفيثاغورية وامبيذوقلية فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية ، ثم اعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة ارسطو ؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي .

ولا نستطيع هنا بطبيعة الحال ان نلم بجميع رجال العصر الاسكندري والافلاطونية المحدثة ولكننا سنجتزىء بقطبين من اقطاب هذه الحركة الضخمة يمثلانها احسن تمثيل وكان لهما الفضل الأكبر في اعطائها الصورة التي استقرت عليها والتي ستهيء المناخ الفكري للفاتحين العرب عندما يغزون مناطق الإشعاع الحضاري آنذاك فيتأثرون بها ويؤثرون فيها .

هذان القطبان هما فيلون وأفلوطين .

أ – فيلون (٢٥ ق.م – ٤٠ ب.م)

اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول للميلاد . وهو من أسرة نبيلة في الاسكندرية . وضع مذهبه باللغة اليونانية وأشرب قلبه حب الفلسفة ولا سيا فلسفة افلاطون حتى لقد لقب بافلاطون اليهود . كما كان يؤمن بالتوراة ويرى ان هذا الكتاب وحي الله الصادق وتنزيله المحكم ، ولئن كان معجباً بفلسفة افلاطون فان إيمانه بشريعة موسى كان لنفسه املك وبقلبه اوثق . فالحقيقة كلها إنما هي موجودة في التوراة ، لكن افلاطون قد توصل اليها ايضاً بنوع من الوحي . فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاهما تعبر عن الحقيقة ، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة . فالدين حق والفلسفة حق ، وكل ما بينهما ، من فارق

ان الدين أكمل وأتم ، وان كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً . انه وحي يهمه الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها . والفلسفة هي أيضاً وحي ، ولكنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين واكثر تفصيلاً وادق صياغة . فأفلاطون وارسطو إنما استمدا تعاليمهما من موسى ومن التوراة ، ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة وفكرة ، لذلك كان على فيلون ان يفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

والطابع العام لفلسفته التأويل الرمزي « allégories » للتوراة . وقد عرف هذا التأويل في الاسلام والمسيحية فيما بعد ، إذ كان الاعتقاد سائداً ان الكتب السماوية انما تخاطب الناس جميعاً ، العامة منهم والخاصة ، ولهذا فهي تلجأ الى الرموز واستعمال المجاز ضنّاً بالحقيقة على غير أهلها وستراً لها ، واذن فالتأويل ضروري لان فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً للجميع . فباستعمال الأمثلة والصور والرموز تقرب الحقائق الى افهام الناس ، فيأخذ العامة بظاهر النصوص ويجدون فيها مقنعاً والكفاية ؛ واما الخاصة فيتناولونها ويأخذون بجوهر معانيها وبذلك يستخرجون ما في التوراة من فلسفة كانت ستظهر عارية منها لو أخذت بنصوصها حرفياً .

ان التأويل في نظر فيلون ممكن على ان نعرف كيف نؤوّل نص التوراة في ضوء الفلسفة . فمن الضروري تأويل النصوص التي تثبت لله — إذا اخذت حرفياً — ما لا يليق به من الصفات والاحوال كالتجسيم والكون في مكان والكلام بصوت وحروف ، والغضب والندم ... فالله كما يقول فيلون لا يستفزه الغضب ولا يندم ولا يتكلم بحروف وأصوات ، وليس له من مكان يقرّ فيه . وعندما يعرض فيلون لقصة خلق الله للعالم في ستة ايام ينفي عن الله الحاجة الى مدة من الزمن يخلق فيها العالم ، ولكن موسى لا يسعه إلا ان يستعمل اللغة التي نفهمها نحن البشر ليصف لنا نظام العالم الذي خلقه

وترتيبه ومنزلته بعضه من بعض . فمن السذاجة الاعتقاد أن العالم ُخلق حقاً في ستة ايام او في فترة من الزمن أقل من ذلك او أكثر .

وهو يرى ان التوراة انما تصوّر قصة النفس في اقترابها وابتعادها عن الله بمقدار اقترابها او ابتعادها عن الجسد ، وفي تأويله للفصل الأول من « سفر التكوين » يؤكد ان اول مـا خلق الله العقل السماوي الذي يحيا بالعلم والفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلاً أرضياً يرمز بـه لآدم . ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز لحواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لهـا بالحية . ثم تأسى النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجيء نوح الذي يرمز للعـدالة ، ويقع الطوفان رمزاً للتطهير التام .

هذه بعض الأمثلة لطريقة التأويل لنصوص التوراة عمد اليهـا فيلون ليجعل من شريعة موسى شريعة عامة للناس كافة ، عوامهم وخواصهم ، في كل زمان ومكان .

وطريقة التأويل الرمزي هـذه كانت شائعة جداً في عصر فيلون . وهي طريقة قديمة ولعلها انما ترجع الى الاسرار الاورفية . وقد استعملت في شرح اشعار هوميروس وتأويلها تأويلاً يجعل من صاحبها ارسطاليسياً ورواقياً وأبيقورياً في آن واحد . كما عرفها الرواقيون ايضاً ولجأوا اليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية .

وكان نومينيوس (Numenius) من أهل اباميا (Apamea) ، توفي حوالي سنة ۱۸۰ ق. م. والذي نعرف تعاليمه مما ورد من كلامه في يوسيبيوس (Eusebius) ومن اشارات قليلة اخرى ، أقول كان نومينيوس هذا اول فيلسوف يوناني يظهر اي تقدير للدين العبري . فقد وصف افلاطون بأنه أشبه بموسى يتحدث بلهجة اتيكا ، وفيه تتجلى بشدة نزعـة واضحة الى

التوفيق الديني على ما نحو ما يظهر عند رجال الافلاطونية المحدثة [١] ، وقد كانت هذه النزعة ايضاً واسعة الانتشار في القرن الثاني وما بعده ، لا في الاسكندرية وحدها ، بل في كل مركز فلسفي عالمي ، لكن الاسكندرية كما يقول بريهييه كانت هي المركز الأهم لهذه الطريقة في نحو عصر فيلون وكانت كتاباته هي المعين الأهم لها [٢] . ويقال ان امونيوس (ولعله امونيوس سكاس) حاول التوفيق بين افلاطون وأرسطو . وقد لاحظ فرفوريوس الصوري في مؤلفات استاذه افلوطين خلطاً بين آراء الرواقيين والمشائين فوضع سبع رسائل في التوفيق بين ارسطو وأفلاطون . كما كان يحيى النحوي واصطفن الاسكندري من أشهر الموفقين بين الفلسفة والدين المسيحي . وهكذا ايضاً سيكون طابع الفلاسفة الاسلاميين والمسيحيين في القرون الوسطى . لقد كان توفيق هؤلاء قائماً على ان الحقيقة واحدة ، فما في الدين لا يناوىء الفلسفة ، وما بين الفلاسفة لا يناوىء بعضه بعضاً . فإن اختلف الدين مع الفلسفة او اختلف فيلسوف مع آخر فهذا الاختلاف إنما يكون في العبارة دون الجوهر . ولا تقتصر نزعة التلفيق هذه على التوفيق بين الدين والفلسفة او بين الفلاسفة بعضهم مع بعض ، بل لقد شملت ايضاً التوفيق بين الأنبياء . فان امونيوس السالف الذكر قد ألّف — على ما يقول هيرونيموس (Hieronymus) — « سفراً لطيفاً في التوفيق بين موسى وعيسى » [٣] .

أجل لقد كانت محاولات التوفيق قائمة على قدم وساق في القرون الاخيرة قبل الميلاد والقرون الاول بعده . فلما جاء فيلون ألمّ بآراء

---

١ — انظر اوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب (الترجمة العربية) ص (٢٠) .

٢ — Bréhier, Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie p. 98 - 37.

٣ — نقلاً عن اوليري ، المصدر السابق ص ٢٨ .

سابقيه ومعاصريه في هذا الباب ، غير انه لم يستطع ان يخلصها من شوائبها ولا ان يضمّها في نظام موحّد او ان يستر ما فيها من التناقض والضعف . وقد ظهر ذلك في اسلوبه الرمزي الذي توصّل به الى وضع نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الالوهية وصلتها بالوجود . وهذه النظرية يمكن إجمالها فيما يلي :

ان الكائن الذي قـــال به افلاطون هو يهوه إله بني اسرائيل الذي بشّر به موسى . وهو إله مفارق للعالم ، فوق الجوهر وفوق الفكر ، خارج عن الزمان والمكان ، لا يقبل الكيف ولا يحدّه العقل ، على كل شيء قدير ، وإلا لم يكن إلهاً ، فالاصل في الألوهية الفعل والقدرة والتأثير . وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود . لا نهاية لكماله ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب . واذا كان لا بد من وصفه فكل ما يوصف به انه موجود بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيهه بالحوادث فيجب تأويله وحمله على غير ظاهره .

والله لفرط علوّه عن العالم ولعظم الهوّة بينهما فانه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً ، وإنما هو يؤثر فيه بمجموعة من الوسطاء او القوى الإلهية هي سفراء الله ورُسله ، كما ان النفس لا تبلغ الى الله إلا بالوسطاء ايضاً . وهؤلاء الوسطاء يختلفون بعضهم عن بعض تبعاً للاعمال التي يقومون بها وهم :

اللوغوس (او الكلمة) وهو أشبه بمثل افلاطون ، اذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله . ويصفه فيلون بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال .

ويليه الحكمة الإلهية (او سوفيا) التي يتحد بها الله لينتج عن اتحاده بها هذا العالم . وكثيراً ما يطلق عليها فيلون اسم « امّ العالم » وقد يصفها بأنها « روح الله » .

ومن الوسطاء ايضاً الملائكة والجن ، وهم كائنات نارية او هوائية لا يعصون الله ولا يخالفون عن أمره .

وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله . فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصعد بها من وسيط الى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم ، اللوغوس او الكلمة. ولا يتم التطهير او الصعود والعودة الى الله إلا بالمجاهدة والتصفية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي ، عالم الوهم والخيال ، عالم المادة ومصدر الشر .

وغاية الإنسان انما هي الوصول الى الله والإتحاد به والفناء فيه . وهذا الإتحـــاد يتم في أعماق الروح لدينا بنوع من التجدد الداخلي والإشراق النفسي والطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى ، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ ، إذ يضيق عنها نطاق النطق ، وإنما تُعرف بالذوق والكشف ؛ وفيها لا يبقى شاهد ولا مشهود ولا عارف ولا معروف . هناك البهجة العظمى والسعادة القصوى .

وهكذا يستمر فيلون في الخلط بين تعابير الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية وتعاليم التوراة ليقدم لنا صورة بدائية فجة لما سيكون عليه المذهب عند افلوطين من بعده .

حقاً ان فلسفة فيلون ليست في مثل هذا الوضوح والصفاء ، وإنما هي مزيج غريب مضطرب من الآراء المبعثرة والأفكار المتناقضة والاقوال الغامضة يتخللها بين الحين والحين بريق خاطف من العاطفة الدينية المشبوبة والتقوى الصادقة ، دون ان يُعنى صاحبها بتحديد معاني الفاظه او تفسيرها . وكل ما ذكرنا فإنما يُستخلص استخلاصاً بعد معاناة النصوص والإصطبار عليها . لذلك فقد يكون في هذه الخلاصة بعض الجوْر بتحميل النصوص ما لا تحتمل . إذ يستحيل تكوين مذهب منسجم متناسق من اقوال زئبقية لا ثبات لها ولا استقرار في معانيها ، على ما فيها من جدب وجفاء .

ب – افلوطين (٢٠٥ م. – ٢٧٠ م.)

حياته

أشهر مجددي الافلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينهما . وُلد في ليقوبوليس (Lycopolis) (اسيوط) أي انه كان مواطناً مصرياً ذا إسم روماني وتربية يونانية ، وإن كان لا يحب ان يتحدث اطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته ، كما يقول تلميذه فرفوريوس . ولم يهتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره، وعندما قصد الى الاسكندرية وتتلمذ لامونيوس الحمّال (Ammonius Saccas) ولا يكاد يعرف شيء عن امونيوس هذا سوى انه ولد من ابوين نصرانيين ثم صبا الى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثر عنه أي كتاب . وقد اعجب به افلوطين ايما اعجاب وكان يشيد بفضله عليه وينسب آراءه هو اليه ، حتى لقد كان ينكر لنفسه كل أصالة ويقول انه في فلسفته إنما يشرح مذهب استاذه امونيوس الحمّال وإنما ينطق باسمه . وهذا يذكرنا بموقف افلاطون في استاذه سقراط .

وقد لازم استاذه إحدى عشرة او اثنتي عشرة سنة لا يفارقه فيها . ثم بدا له ان يتركه عام ٢٤٢ م عندما حدثت له ازمة نفسية غادر الاسكندرية على أثرها وتبع الامبراطور غورديانوس (Gordien) الى الشرق لمحاربة الفرس ، إذ كان يأمل ان ينضم الى الجيش الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم التي سمع الكثير عنها ويتلقاها في منابعها وأصولها لا في بطون الكتب . ويُذكر ان مؤسس المانوية كان هو ايضاً في جيش سابور ملك الفرس . غير ان هزيمة غورديانوس امام سابور فيما بين النهرين قضت على هذه الاحلام الشرقية في مخيلة افلوطين ، فارتد الى انطاكية ومنها الى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى وافته منيته . وكان مجلسه حافلاً بأهل العلم والفضل وكبار رجال الدولة ، كما كان الامبراطور

جاليانوس والامبراطورة سابينا من مريديه ، حتى لقد قيل ان الامبراطور اعتزم ان يُقطعه اقليم كمبانيا ليقيم عليه مدينة فاضلة سماها « مدينة افلاطون » (Platonopolis) تشبهاً بجمهورية افلاطون وتيمناً بها . فقد انتشر مذهبه الفلسفي وأصبح طراز ذلك العصر ، واجتذبت دروسه كثيرين وجدوا فيها البغية والوطر وغاية المُنى . ففتحوا نفوسهم امام ذلك الاستاذ الخبير بأسرار الحياة الباطنية القادر على شفاء النفوس الغرثى والأرواح القلقة . فقد كان موجهاً سديد الرأي بصيراً بأغوار النفس يشفيها ويعيد السكينة اليها ، لا تخفى عليه مطالب الحياة ولا يفوته ما جُبلت عليه الخليقة من ضعف .

ولا يعرف العرب كثيراً عنه ولكنهم يعرفون مذهبه ويسمُّونه « مذهب الاسكندرانيين » او « المذهب الاسكندراني » نسبة الى مدينة الاسكندرية ، كما يسمّيه الشهرستاني « الشيخ اليوناني » .

وقد أعاد افلوطين الى الفلسفة سمعتها الطيبة بأن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها وبين ارستوقراطيتها الماجنة المتهتكة . فقد كان زاهداً متقشفاً لا يبيح لنفسه أكل اللحوم ولا ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه الحاجة ، ولا يأكل من الخبز إلا قليلاً ومن الطعام إلا ما يقيم الأوَد ، وكان لا يُعنى بجسمه بل « لقد كان يستحي ان يكون لروحه جسد » على حد تعبير فرفوريوس . ومن طريف ما يُروى عنه ايضاً انه لم يسمح لفنان بتصويره لأن جسمه أقل أجزائه شأناً ولأن تصويره من شأنه ان يثبت « ظلاً لظل » ، وفي ذلك اشارة الى ان الفن يجب ان يُعنى بالروح لا بالجسد .

ومرّت الايام والسنون وأدركته الشيخوخة وجاءه مرض الموت ، فانتهت حياة استاذ من أعظم أساتذة العصر الاسكندري في القرن الثالث للميلاد .

آثاره

لقد كان تعليم افلوطين شفوياً حتى صار شيخاً ، إذ لم يبدأ بتدوين آرائه إلا في سن الخمسين تقريباً ، عندما نضجت فلسفته . ومع ذلك فقد دوّنها وهو كاره . ولم يراجع قط مسوداته الاولى لمرض في عينيه . ولم يكن يكترث للأسلوب والعبارة بل كان اكبر همّه محصوراً في الفكرة ، والفكرة وحدها . فعهد الى تلميذه فرفوريوس بجمع كتاباته وتنظيمها وتبويبها . فجمعها في ستة أقسام كل قسم منها تسعة فصول وذلك تيمّناً بالعددين (ستة) و (تسعة) على الطريقة الفيثاغورية . ولا تزال « التاسوعات » (Ennéades) — وهو الاسم الذي أطلقه على هذه الأقسام المتَسَّمَة — من اكثر المؤلفات اضطراباً في تاريخ الفلسفة ، رغم ما بذله فرفوريوس من عناية في تصحيحها وتقريب عبارتها وتسهيل مأخذها .

فلسفته

ان فلسفة افلوطين هي مزيج رائع فيه قوة واصالة بين آراء افلاطون والرواقيين وفيلون وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك .

والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية ، فهي فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية ، وكلها عناصر يقوي بعضها بعضاً ويشد بعضها بأزر بعض ، حتى لتخال وانت تقرؤها كأنك أمام شخص لا خبَر له بالعالم الموضوعي او يكاد . فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي الى الله دون ان تمر بالعالم المحسوس ؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم . ولذلك يفسرون شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » تفسيراً جديداً يطلبون فيه من الانسان ان ينطوي على نفسه

ويسد كل المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي . انهـا منافذ السوء والغواية والزخرف الكاذب ، فلا يجوز ان نصدقها ونستسلم لها ، فالاحساس درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون اليه وحده ، ومهما يكن من اهميته فانه لا يصل بنا الى درجة اليقين . تُرى ! كيف يتعلق الانسان بالحس والحس مصدر التغير والكثرة ؟ كلا ، يجب على الانسان في سلوكه نحو الله ان يتخلص من هذا الحس لكي ينتهي الى الوحدة والسكينة .

وكما ان الاحساس لا قيمة له عند افلوطين وشيعته فكذلك المعرفـة العقلية لا قيمة لها ايضاً . وانمـــا القيمة كل القيمة للتجربة الصوفية ، وللكشف والذوق والاشراق ، حيث يرتفع التعارض بين الذات والموضوع وحيث لن تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً بل تكون اتحـــاداً بالمعروف وتحققاً بهويته . فالانسان في هذه الحالة لا يشاهد الأول (الله) منفصلاً عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها ، وهـذه المشاهدة لا لا تكون عن طريق العقل . وانما تكون بالذوق والكشف والإشراق كما قلنا .

وهكذا فالعالم الذاتي قد استغرق على افلوطين مشاعره كلها ، فأصبح العالم الموضوعي ، عالم الاشياء والحوادث ، مزيلاً مهجوراً مبتذلاً لا قيمة له كالنواة تُنبذ على الأرض . فالوجود الحقيقي انما هو وجود الذات في اعمق حالاتها واشدها استقطاباً ، وبالتالي عندمـــا تستغرق في الأول وتوغل فيه .

ومعنى هذا ان الوجود الحقيقي هو وجود الأول ، ويليه وجود العقل فالنفس ، بل وجود العقل مقدم على وجود النفس ، ووجود الأول مقدم على وجود العقل ، واما المادة فلا ذكر لها . انها سلب للوجود او ظل له ، او قل هي الوجود وقد استُنزفت منه كل عصارة فأصبـح هشيماً تذروه الرياح . انها الحثالة التي تتخلف عن المضغ ، والثفل الذي يرسب في قاع الاناء ، انها عدم ؛ وهل بعد العدم وجود ؟

وفلسفة افلوطين كثيرة التشابك والتداخـــل بحيث ان الكلام على جانب منها يستدعي في الحال الكلام على الجوانب الأخرى . ومع ذلك لا بد لنا – لدراسة هذه الفلسفة – من تقسيمها الى اقسام مختلفة يسهل بها فهمها والوقوف عليها .

وعلى ذلك يمكن تقسيم فلسفة افلوطين ثلاثـة اقسام : (١) الأول ، (٢) نظرية الفيض ، (٣) النفس الانسانية ، (٤) الاتحاد ، (٥) العالم المحسوس .

١ – الأول (او الواحد)

ان الوجود الحقيقي انما هو وجود « الاول » او « الواحد » او الله باسمى مـا له من كال الربوبيـة ، فكل شيء انمـا صدر عن « الأول » والى « الأول » يعود . اجل انـــه « الأول » بإطلاق ، لأنه مبدأ كل وجود . انه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف ، لتفاهة جميـع الأوصاف وقلة شأنها وهوان امرها ؛ فـلا يقال مثلاً انه جميل او متصف بالجمال او مشتمل على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلتُه ، بمعنى انه لا يدخل تحت صفة اعلا منــه هي الجمال . فهو أعلى من كل شيء وعلتُه ، وكل شيء فانه معلول له . وهكذا الحال في بقية الصفات ، فكلها دونه وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلتها جميعاً . فكل صفة صفة ايجابية نصفه بها او ضمير متحيف نشير به اليه انما هو تحديد له غير لائق به . وكل ما نستطيـع ان نسميه بــه هو أنه واحـد وأول . وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه لا بطريق السلب . فالسلب هو اقوم سبيل لوصف الله .

ثم ان كل صفة فمن شأنهـا ان تُدخل فيه نوعـاً من التعدد والكثرة يجب تنزيهه عنه . فهو واحد من كل وجه : في الذهن والتصور ، وفي الواقع والحقيقة . فلا يقال مثلاً انه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي ان

يتصور الانسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . فها هنا انشطار في الذات واثنينية هما نتيجة حتمية لوصفه بالعقل . فلئن كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة فليس مانعاً له في الذهن والتصور ، وذلك لأن العقل من الامور الاضافية ، اي التي يستتبع تصوُّرُ احد طرفيها تصوُّرَ الطرف الآخر ، بمعنى ان العقل لا بد له من معقول بإزائه ، حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . كذلك لا يقال انه معقول لذاته ، لأن المعقول من الامور الاضافية ايضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله ، حتى ولو كان هذا العقل هو ذاته . ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل والعاقل من حيث هو معقول ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، من الوجهة المنطقية على الاقل . وبعبارة اخرى ان العقل معناه التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد الاول .

فأفلوطين حريص على وحدة « الاول » متمسك بها لا يعدل عنها ، بحيث انه لا يقبل اي نوع من التعدد ، لا في الواقع فحسب ، بل حتى في الذهن والتصور ايضاً . وربما يبدو ناقصاً اقل من الانسان لكونه غير عقل . ولكن لما كان عنوان الكمال في الاول عند افلوطين يكمن في كونه واحداً من كل وجه وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه ، ولما كان من شأن العقل ان يهدّد وحدة الاول وينسفها من القواعد ، اقول لما كان ذلك كذلك فان عدم اتصاف الاول بالعقل او عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وبالتالي ليس موجباً للقول انه اقل من الانسان . والخلاصة ان « الواحد » او « الاول » ليس عقلاً وإنما هو فوق العقل وعلة له .

كذلك ليس هو إرادة ، ولا يصح وصفه بالإرادة ، إذ الإرادة تخرج الواحد عن وحدته ، ان لم يكن في الواقع والحقيقة فعلى الاقل في الذهن والتصور . وذلك لأن الارادة لا بد فيها من مريد ومراد . فتصور الانسان

له مريداً يستتبع – في الذهن على الاقل – تصور ان يكون هناك مراد بإزائه . فالإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . ثم ان الارادة تدل على الاحتياج الى الغير ، والاحتياج يتعارض مع الوحدة المطلقة التي للأول ، بل تخرجه عن الأولية ، فلا يكون هو الاول ، بل ان المحتاج اليه سيكون حينئذ هـو الاول . وكما ان عدم الاتصاف بالعقل ليس منقصة للأول ، كذلك عدم الاتصاف بالإرادة ليس منقصة له ايضاً .

وكذلك ليس هو الوجود ، لأن الوجود معيَّن محدود ، وإنما هو فوق الوجود . انه مبدأ الوجود وعلة له . فلو كان وجوداً لكان له مبدأ اعلى منه بالضرورة يستفيد منه الوجود او على الاقل ان اطلاق صفة الوجود عليه من شأنه ان يجعل هذه الصفة متقدمة عليه ، مما يتنافى مع كونه « الاول » . فالوجود منحدر منه تابع له ، وهـذا ايضاً ليس منقصة في حقه وإنما هو عنوان كماله .

وأخيراً لا يوصف « الاول » بأنـه جوهر او عَرَض ، لأن وصفه بأحدهما يستتبع وصفـه بالآخر ولو في التصور الذهني على الاقـل . فتصوُّر الذهن له بأنه جوهر يستلزم بالضرورة تصور عَرَض في مقابلته ؛ وكذلك تصور الذهن له بأنه عَرَض يستلزم بالضرورة تصوُّر جوهر في مقابلته ؛ وكل ذلك من شأنه ان يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ، والفرض انـه واحد من كل وجـه ، اي في الذهن والتصور ، والواقع والحقيقة .

ونتيجة هذا كله ان « الاول » هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث . فهو لا يمكن نعته ولا يمكن ادراكه ولا تحيط بـه الأفهام والعقول . فهو الغني بذاته ، المكتفي بذاته ، القائم بذاته ، البسيط المطلق الذي لا اول إلا وهو سابق عليه ، ولا واحد إلا وقـد استفاد وحدته منه .

٢ — الفيض

فاذا كان « الاول » هو مبدأ الوجود وعلة له فكيف صدرت الأشياء عنه ؟ لقد كان ذلك بطريق الفيض [١].

فالواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الاول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء !

هو لا شيء ، لأنه فوق كل شيء ولأنه ليس من الممكن ان يميّز فيه شيء عن شيء ولا ان ُيتبيّن فيه وجود معين.

وهو كل شيء ، لأنه مبدأ جميع الاشياء ومنه ينبثق كل شيء . فهو الاشياء جميعاً لأنه يحويها بالقوة — اذا صحّ التعبير — دون ان يكون واحداً منها .

يقول افلوطين في نص عربي هو عبارة عن ترجمة موسّعة لبعض فصول « التاسوعات » :

« كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطراراً ، إلا انه إما ان يكون منه سواء بلا توسط ، وإما ان يكون منه بتوسط أشياء أخر ، هي بينه وبين الاول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . ذلك ان منها ما هو ثانٍ بعد الاول ومنها ثالث ؛ اما الثاني فيُضاف الى الأول ، وأما الثالث فيُضاف الى الثاني . وينبغي ان يكون قبل الاشياء كلها شيء مبسوط [٢] ، وأن يكون غير الاشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالاشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ، ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فان الشيء اذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً

١ — ويقال له ايضاً الصدور والانبثاق .
٢ — اي بسيط .

وليس واحداً حقاً ، وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك انه إن لم يكن الاول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن اول البتة »[1].

في هذا النص يبيّن لنا افلوطين ان كل ما في الوجود فإنما يرتدّ الى « الاول » ضرورةً. فلا شيء غير « الاول » . « فالاول » هو مصدر الكائنات جميعاً ومفيدها ومفيضها . والاشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج .

وفكرة الصدور هذه هي فكرة غنوصية شرقية كانت واسعة الانتشار في عهد افلوطين نرجح تأثره بها . لكن هناك فرقاً بين صدور افلوطين وصدور الغنوصيين . فالغنوصيون لم يبيّنوا كيفية هذا الصدور، بل لقد عمدوا – كعادتهم – الى الرمزية الاسطورية والى التهاويل والتصورات الغامضة . إذ هم يشبّهون الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنه بتعابير مأخوذة من لغة الولادة[2] . وبهذا تفوّق عليهم افلوطين . فقد استطاع ان يبيّن لنا في دقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن « الاول » ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل الموجودات بعضها من بعض ، وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسيج واحد محكم الأجزاء .

« فالأول » كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء . وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن إلا ان يكون فياضاً . وهكذا فمن مبعث السنا الأسنى للكائن الأزلي انطلق الفيض . وفيضه يحدث شيئاً غيره . وهذا الفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والإختيار ، إذ لا يصح اتصافه

---

١ – التاسوعات ، التاسوعة الرابعة ، نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، صفحة ١٧٤ – ١٧٥ .

٢ – انظر بدوي ، المصدر السابق ص ١٦٤ – ١٦٨ .

بالإرادة لما مر معنا من انها تخرجه عن وحدته وتدخل فيه الاثنينية . فالطبع او الضرورة - لا الإرادة والاختيار هي التي تحمل إذن على صدور غير الكامل عن الكامل او صدور الوجود عن « الاول » دون تكثر فيه . وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في « الاول » . وهو إنما يحدث لا في زمن ، إذ هو ازلي ابدي سرمدي لا تنطبق عليه مقولة الزمان ، فالزمان من شأن المحسوسات فقط لا من شأن عالم المعقول .

وهذا الفيض عن « الاول » لا يعني خروج « الاول » عن ذاته وفيضانه بما فيه في الخارج او على الخارج ، كلا ، فهذا من شأن الفيض المحسوس . أما الفيض في عالم المعقول فيظل فيه « الاول » على حاله دون ان ينقص منه شيء . « فالأول » هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر ، وإلا لحدث تغير في ذاته ، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره . وبذل الأثر غير بذل الجوهر . وهذا معروف في عالم المعقول ، حيث يحدث المعقول أثره دون ان يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته . فالعلم ينتقل من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء ، وإنما يظل العلم عنده كما كان ان لم يحصل المزيد منه . فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند ارسطو ، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الاول ما نرى من نظام في سير العالم واتجاهه الى علته الغائية فيتحرك وتنتظم اموره دون ان تتحرك علته ودون ان تنتقل أي حركة من المحرك الاول الى السماء وعالم الاشياء . فالسماء إنما تستجيب للمحرك الاول وتتأثر به دون ان يتحرك هو ودون ان يتغير . وهكذا الحال في فيض الوجود عن « الاول » دون ان يحدث فيه أي تغير ودون ان يصيبه نقصان .

والأصل في الفيض هنا إنما هو كمال « الاول » لا التسلسل السببي او الضرورة المنطقية كما كان الحال عند ارسطو . بمعنى ان الحركة لا تنقل

من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة ، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في « الاول » وتصدر الاشياء عن هذا الكمال .

ولما لم يكن في الأمر ضرورة منطقية ، وإذ كان يصعب التعبير عن ذلك بلغة العقل ، فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستعير منها الامثال والرموز والتشبيهات ، لتقريب هذه المعاني الى الاذهان ، ومـا اكثر ما اسعفت افلوطين هذه اللغة ، وما اكثر ما وجد فيها هو وشيعته من فلاسفة الذوق والوجدان ضالتهم المنشودة : فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس الى « الاول » هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس . ذلك بأن جميع الكائنات – ما دامت موجودة – تحدُث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع الى الخارج ، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها . وهاك مثلاً آخر يقرب به افلوطين عملية الفيض يتأثر فيه بدون شك بالغنوصيين الشرقيين : فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى انه يلد ، فهو لا يطيق ان يبقى في ذاته بل يبدع كائنات أُخر . فالنـار ُتسخـّن ، والثلج ُيبرّد . فكيف يمكن للكائن الكامل – وهو الخير المطلق – ان يحبس خيره في ذاته .

وهكذا فكل موجود فانما يستفيد وجوده من « الأول » ويقوم به ويعتمد عليه دون ان ينقص من « الاول » شيء ، وانما هو ينجذب الى كماله فيتأثر به ويستجيب له .

واول شيء انبثق عن « الاول » هو « العقل » ويقال له الاقنوم الثاني . وهذا « العقل » دون الأول ، وأقل منه كمالاً ، والوحـدة من كل وجه التي كانت « للأول » تدب فيهـا الأثنينية ، والأثنينية ادنى مرتبـة من الوحدة في منطق القدماء . والسبب في ولوج الأثنينية فيه ان مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً ، اي موضوعاً للعقل ، وهذا بعينه مـا جعلنا

ننفي عن « الأول » ان يكون عقــلا او يتصف بالعقل . فهنا اذن اثنينية في التصور حدثت بعـد وحدة مطلقة . وهذه الأثنينية هي — او هذا العقل هو (والمعنى واحد) — الأصل في الوجود ومـا فيه من تعدد وتكثر . او قل — والمعنى واحد ايضاً — ان الوجود والعقــل عند افلوطين شيء واحد . فهو إذْ كان يعقل « الأول » ويتأمله كان عقلاً ، وإذْ كان يتقوّم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً . وهكذا يكون الأقنوم الثاني عقلاً ووجوداً في آن واحد . فها هنا اثنينية واضحة تسربت الى اصل الوجود هي مبدأ التكثر والتعددُ في العالم ، فما الاثنينية الا تكثر وتعدد في اول درجاتها .

ويضع افلوطين هذا « العقل » في منزلة صانع العــالم (démiurge) الذي قال به افلاطون ، ويجعله ايضاً متضمّناً لمثُل افلاطون عدا مثال الخير الذي هو « الاول » . فهو حين يفكر ينتج معقولات ، وهذه المعقولات هي المثـُل الافلاطونية ، بل ان هذه المثـُل جزء منه وليست مجرد اشياء مختزنة فيه . ومع ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من مُثل افلاطون وافلوطين . فبينما نجد مُثل افلاطون استاتيكية ساكنة ، اذا بمثل افلوطين دينامية فاعلة . وهناك فرق آخر بينهما ايضاً ، وهو ان مُثل افلاطون محدودة ، توجد للاجناس والانواع فقط ولا توجد للافراد ، وهي لذلك لا تزيد ولا تنقص ، واما مُثل افلوطين فهي توجد للافراد ويزيد عددها او ينقص بحسب العصر ، ومن هنا فهي لا متناهية : واذن فإن « العقل » لا يتصف بالاثنينية فقط ، وانمـا هو يموج — كما نرى — بكثرة لا نهاية لهــا . واخيراً هناك تباين كبير بين المثل والمحسوسات عند افلاطون ، واما افلوطين فينكر ذلك ، إذ لا تباين عنده بين « العقل » والوجود ، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والمحسوسات المتعلقة بها ، بل هناك شبه بينهما ، والاختلاف انمـــا هو اختلاف في الرتبة والدرجة لا في النوع والحقيقة .

والاقنوم الثاني او « العقل » الذي هو فيض الاقنوم الاول او « الواحد » وصورة له وانعكاس لنوره ، يجتهد قدر إمكانه ان يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منــه الوجود ، ولذلك فانه فور صدوره عنــه يلتفت اليه ليتأمله ، ومن هــذا الالتفات او التأمل يتولد الاقنوم التــالي ولادة أبدية لا في زمان . فالتأمل بالنسبه اليه والى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلّاق المحسوس . وهكذا يفيض عن العقل جوهر او كينونة هي الاقنوم الثالث او النفس الكلية ، هي ايضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره ، وهي آخر الموجودات في عالم المعقول وخاتمة المطاف . وهي كالعقل تنتمي الى العــالم الإلهي إلا انها دونه درجة ، كما ان « العقل » دون « الاول » درجة . فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس . والكثرة التي دبّت الى الاقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد ان تزيد في الاقنوم الثالث بطريق الأوْلى . فكلما قلّت الوسائط بين الاقنوم الاول والاقانيم الاخرى التي تليه ، اي كلما اقترب اقنوم ما من الاقنوم الاول ، كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر . والعكس صحيح ايضاً : فكلما اتسعت الشقة بينهما كانت درجته في الوجود أخسّ وأدنى . وبالتالي كلما بعدت المسافة عن « الاول » ازدادت الكثرة والتعدُّد حتى ينتهي الامر الى العــالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة وسبب الاختلاف .

واذا كان « العقل » — على قربه من « الاول » — يموج بالحركة والديناميه والتغير ، لما فيه من مُثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث ، فأوْلى بالنفس الكلية ان تموج بهذه الاشياء . ومن هنا قدرتها الخارقة على انتاج العالم المحسوس حالما تتوجّه للعقل الذي صدرت عنه وتلتفت اليه لتتأمله وتجعله موضوعاً لتعقلها . فهو عــلة وجودها كما ان « الاول » علة وجود « العقل » .

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة – لا فيض واحد فقط – هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن « العقل » . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي اشبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الافكار المتباينة في باطن المذهب ، أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية وإن كان من الممكن التمييز فيها بين اشياء متعددة .

وبعبارة اخرى ، ان النفس يجب ان نفرق فيها بين جانبين : جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير اموره وتصريف احواله العامة ، وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة ، وبهذه المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس . وهكذا تكون النفس الكلية في احد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعه وكلياته كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً . وبذلك فإننا نشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ، ومن جهة اخرى نشارك عالم الأبدان في خسته ودناءته . وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل ويتوثق الرباط الذي يشدهما احدهما الى الآخر .

٣ – النفس الانسانية

وقد كانت النفس الانسانية تحيا من قبل حياة ابدية كاملة ، ثم هبطت من عالمها المعقول الشريف الى عالمنا المادي الخسيس لتتفضل عليه بالخير والإنعام . فمن شأن الاعلى ان يميل بذاته الى الأدنى ليفيض عليه ويمحضه طبيعته . هـذا هو قانون الاشياء بحسب افلوطين وهذا هو المبدأ الاصلي الذي يقوم عليه مذهبه .

والنفس ليست ذات طبيعية جسمانية كما يقول الماديون ، وإنما هي ذات طبيعة ، روحية خالصة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا وهي تنتمي الى عالم المعقول ، وهو عالم ابدي شريف لا يدخل في مقولة الزمان ولا يقبل التغير والفساد . وكذلك النفس الإنسانية : فهي جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج الى بدن يحل فيه او يتوقف عليه وجوده ، إذ كيف يحتاج المعقول الى المحسوس ويتوقف عليه ، ولئن كانت النفس تحل في البدن فإنما حلولها امر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها ، فضلاً عن انها تحل فيه الى اجل مسمى ثم تغادره الى عالمها السامي حيث الخلود وحيث البقاء الدائم . لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة . وهكذا فالنفس خالدة ، ما دامت نفثة إلهية وقبساً من العالم المعقول .

ومع ان مسألة خلود النفس لا تحتاج الى دليل في نظر افلوطين ، فمن الناس من لا يزال يطلب البرهان عليها . وفي محاورة « فيدون » لأفلاطون الكفاية وفصل الخطاب ، لذلك يعقد افلوطين في التاسوعة الرابعة من تاسوعاته فصلاً خاصاً للبرهان على خلود النفس يعيد فيه ادلة افلاطون بحذافيرها تقريباً [1] .

وكما قال افلاطون بالتناسخ فكذلك يقول به افلوطين . فهو يتابعه فيما يعرض للنفس بعد فراقها للبدن من تناسخات مختلفة . فالنفوس الآثمة تهوي في اجسام نباتات وحيوانات ، بينما النفوس الطاهرة الزكية تقوم في الكواكب او تعود الى اصلها في النفس الكلية تبعاً لمنزلتها في هذه الحياة الدنيا وحسب ما كان لها من فضل وكرامة .

ولكن ليس هذا هو منتهى ما تصبو اليه النفس الانسانية . فهي ترنو

---

١ — انظر التاسوعة الرابعة ١٧٩ — ٢١٠ من ترجمة اميل برييه (بالفرنسية) .

الى الانخطاف والمشاهدة والرؤى الغامضة الواضحة والإستغراق في « الواحد » والاتحاد به والفناء فيه . هذا هو مطلبها الاسمى ومقصدها الاسنى !

٤ – الاتحاد

ولا يصل الانسان الى هذه الغاية إلا بشق النفس ؛ فالبدن لا يترك له حرية العمل والتصرف ، بل يوسوس به ويضغط عليه بمطالبه وشهواته .

أجل ان البدن سجن للنفس . فهو أصل شقائها على هـــذه الارض وأصل نقائصها وشرورها . ولذلك فلن يقرّ لهـا قرار حتى تتخلص منه وتعود الى مصدرها الاول . ولكن لن تصل الى هذه الغاية دفعة واحدة ، فلا بد لها اولاً من ان تتحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتصفية والدأب على حياة الوجدان والروح . ولا يزال صاحبها يتدرّج في مقامات السلوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً يغيب فيه عن نفسه وينخلع عن شعوره بذاته ويُصاب بمـا يشبه الصعق والمحق ، فيفقد تعيّنه وتشخّصه وتسقط عنه جميع الأغيار ويفنى الكل في الكل وتنطمس معالم الاشياء وتنمحي صورها وحدودها . غير ان هذا المحو يعقبه صحو ، والفناء يعقبه بقـاء ، ولكنه بقاء في الله وصحو في هويته المطلقة ؛ كذلك يرتفع الصعق ويزول المحق وتحلّ الطمأنينة وتنزل السكينة . فها هنا يحسُّ السالك بحضور مع الله في كل وقت وفي كل شيء ولا ينقطع عنـــه في شيء ، بل يحسّ انه قد صار وإياه شيئاً واحداً واتّحد به وشاركه في هويته . هذا هو حال الاتحاد يأتي بعـــد مقامات السلوك ، كالخطفة ترد ثم تزول ، او كالبروق تومض ثم تخمد . وهي حالات نادرة لا يعرفها إلا ذووها وهم من الندرة بمكان ، كما ان هـــذه الحالة نفسها نادرة عندهم . لقد كانت حلم افلوطين وأمنيته العذبة ، ولكنها لم تتحقق له سوى اربع مرات ، كما كانت أمنية تلميذه فرفوريوس الذي لم تحدث له سوى مرة واحدة . وفوق ذلك فان

هؤلاء الذين يصلون اليهـا لا يستطيعون التحدث عنها . فهي حال يضيق عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقـال فيها غير الخيال . ومن أحبّ ان يتعرّفها فليتدرّج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين الى العين دون السامعين بالأثر ، على حد تعبير المتصوفة الاسلاميين .

٥ — العالم المحسوس

ولكن اكثر الناس لا يعلمون . فقد ران على قلوبهم حب الظل دون الحقيقة ، وتعلقوا بالأثر دون العين . يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن عالم العقل هم عمون . وكل هذا من بقايا ظلمة الاجسام ، وطغيان عالم المادة ، وهو عالم خال من العقل ، خال من الصورة ، خال من الخير والنور ؛ فهو أصل الفساد وأصل الشر وأصل الظلام . انه سلب محض ، ولا تعيُّنٌ صرف ، وإمكانية مطلقة ، كيف لا والمادة تحدّ من الحقيقة فيه ؟ انه نتيجة الإضعاف المستمر للقوة العاقلة التي انطلقت من « الاول » ، واستنزاف لفيضها المتدفق ، فظلت تتردّى وتتردّى حتى أضناها البعـاد واستنفدت آخر صُبابة فيها . فليت شعري ! كيف لا يكون طُلاب هذه القوة المنهوكة ظلمانيين أخِسّاء وكيف لا يُقبلون على حطام زائل وعرض من الدنيا قليل ؟

اجل ، ان العالم المشاهَد ليست له حقيقة ذاتية وليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة او كمال فانما هو انعكاس لعالم المجردات وتشتت لضوئه . ومعنى ذلك ان العالم ليس شراً كله بل فيه أطياف من الخير . فلئن ندد افلوطين بالعـالم المحسوس إلا أنه لا يجرده من كل حقيقة ، وإن كان في هذا ما يؤذن بتناقضه . ولعل الذي حمله على هذا التناقض عداؤه للنصرانية ومعارضته لآباء الكنيسة الاولين الذين كان دأبهم التنديد بالعالم والمنـاداة بأنه شر وخطيئة ولعنة لحقت آدم وذريته . فيجب الخلاص منه والعمل

ليوم الدينونة العظيم . فكيف يخلو العالم من معدن الخير وهو أثر لله ووليد العناية الإلهية ؟ حسبه ذلك شرفاً ! فهو ليس نقصاً كله ، وإنما هو كامل بقدر الامكان . نعم انه ظل ، ولكنه ظل للحقيقة ، ومهما بعدت الشقة بين الظل والحقيقة فانه لا يعدم لحاظ هذه الحقيقة ولا تفوته عنايتها . ولكنها ليست عناية بالأفراد بل بالكل . فالعناية عند افلوطين انما تفيد ان الكون بناء حي متقن مترابط الاجزاء وكلٌ عضويٌ متماسك محكم التركيب ، كل شيء فيه مرتب لغاية موضوع لغرض . وهكذا تنقلب فلسفة افلوطين الى نظرة متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الاشياء ، فتحيي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحسن العُقبى . فاذا لم يكن العالم خيراً كله فلا ننس انه ايضاً ليس شراً كله . فلنعمّ العالمَ !

خاتمة

والخلاصة هناك في فلسفة افلوطين طرفان للوجود : طرف أعلى وطرف أسفل ، او قمة وحضيض ، بينهما سلسلة من الاوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات . فالمادة التي هي اصل النقص في هذا العالم تمثل الطرف الادنى والأخير في سلسلة تدرج الموجودات ، بينما « الاول » يمثل الطرف الاعلى . ولا يزال الشعاع الساقط من « الاول » بواسطة « العقل » الى « النفس » ومنها الى هذا العالم ، يتضاءل ويتضاءل — فتكون كل مرتبة ادنى من التي سبقتها وأعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية — حتى يخبو او يكاد . وبهذا التضاؤل يتحول الوجود الى عدم او يصدر العدم عن الوجود ، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور ، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير .

وهكذا تمثل فلسفة افلوطين تدرجاً تنازلياً وتصاعدياً من العلة الى المعلول ومن المعلول الى العلة ، من الكامل الى الناقص ومن الناقص الى الكامل ، من الخير الى الشر ومن الشر الى الخير ، من الوجود الى العدم

ومن العدم الى الوجود .. فكل حلقة في هذه السلسلة المتصلة من لدن « الاول » الى المادة ومن المادة الى « الاول » تحمل نصيباً من الخير والكمال والنور الى جانب نصيب آخر من الشر والنقص والظلام ، ويختلف نصيبها من هذا او ذاك باختلاف قربها او بعدها عن « الاول » الذي هو خير كله وكمال كله ونور كله !

كذلك تمثل فلسفة افلوطين طريقين : طريقاً ميتافيزيقياً هابطاً يصف فيــــه افلوطين سير الوجود من « الاول » الى « العقل » ومن « العقل » الى « النفس » الى الاجسام المحسوسة ، يقابــــله طريق صوفي صاعد يصف فيه افلوطين عودة النفس الى مصدرها الاول وانجذابها اليه واتحادها بــــه . فالطريق الأول يسير من الوحــدة الى الكثرة ، والطريق الثاني يعود من الكثرة الى الوحدة .

وفي هــذه الصورة الجميلة تتحطم الوحدة المطلقة — اذا صح التعبير — وتتناثر اشلاء هنا وهناك ، فيتداخل الكل في الكل ويكون الكل ممثلاً في الجزء والجزء ممثلاً في الكل . وعلى هذا النحو يمكن لكل جزء ان ينطوي في جملته على جميع خصائص الكل ويكون سمة له ودليلاً عليه . وهذه الفلسفة إنمــا تشف عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود ، حيث يكون الله منبثاً في الأشياء مختلطاً بها غير متميز عنها .. « فالأول » يحوي كل شيء لأن الأدنى حــاضر في الأعلى : فالجسم في « النفس » و« النفس » في « العقل » و « العقل » في « الأول » و « الواحد » في كل مكان ، موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبله .

هـــذا هو افلوطين شيخ الاسكندرانيين . شخصية تعبق بالروحانية وتتضوع بالمثل والقيم العظيمة . فهذا الوثني هو في الحقيقة مسلم بــلا نبي الاسلام ومسيحي بلا المسيح . انه مسلم بالفطرة والجوارح والروح ، وهو مسيحي بالمشاعر والمنهج والنسك والسيرة الطيبة . ولقد قبل المسلمون كل

سطر من اسطره تقريباً . ومـا اكثر صحائف الفارابي[1] التي تردد نشوة هذا الصوفي الجليل . وعن طريق فيلون وأفلوطين تغلغل استاذه افلاطون في ضمير الفكر الاسلامي وتعمق في أبعد اغواره . وبهم جميعاً اخـــذت الهوة القائمة بـين العقل والنقل تضيق شيئاً فشيئاً ، فقد رضي العقل ان يسير في ركاب النقل ، كما رضي النقل ان يسير في ركاب العقل ، قرابـة الف عام او تزيد !



١ ـ اقرأ للمؤلف نفسه في منشورات الدار : مع الفلسفة الاسلامية .

للمؤلف
لدى منشورات عويدات

- **الإنسان** (ترجمة عن الفرنسية) تأليف جان روستان ١٩٦٥.
- **المسألة الفلسفية** ـ طبعة ثالثة ١٩٨٨.
- **مع الفلسفة اليونانية** ـ طبعة ثالثة ١٩٨٨.
- **اينشتين** ـ طبعة أولى ١٩٨٣.
- **الكندي** ـ طبعة أولى ١٩٨٤.
- **جديد في مقدمة ابن خلدون** ـ طبعة أولى ١٩٨٨.
- **أصالة الفكرة العربي** ـ طبعة أولى ١٩٨٢.
- **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلاميّة** ـ طبعة ثالثة ١٩٨٤.
- **الجامع في تاريخ العلوم عند العرب** ـ طبعة أولى ١٩٨٨.

فهرست

منشورات ـ عويدات ٦٧٨/ ١٩٨٠

والمنهج الذي سنتبعه في دراسة هذه الفلسفة لن يكون المنهج المعياري بل سيكون المنهج الوضعي في غالب الاحيان ، اذا صح نقل هذا التعبير من ميدان الاخلاق وعلم الاجتماع الى ميدان تاريخ الفلسفة . فقد جرت العادة بين نفر غير قليل من الذين يؤرخون للفلسفة ، ان يكثروا من نقد اصحابها وتوجيه المطاعن اليهم ، وان يطلبوا منهم اكثر مما تتسع له امكاناتهم وامكانات الحقبة التاريخية التي يعيشون فيها . . .

اننا نطالب هنا بدراستها على اصول المنهج الوضعي ، اي دراستها كما هي كائنة بالفعل . فدراسة « ما ينبغي ان يكون » قد اثبتت فشلها ، فهي لا تعود على اصحابها ا والعلقم . فهذا الكتاب تتخلله فكرة اساسية مؤداها ضرورات حياتية لاصحابها ولعصرها ، ولها وظائف بعينها ، وان لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزا- والروحي ، ولكل حضارة خصائصها المتميزة . . .

